كتاب الناقد

العنف الاصولي

الابداع من نوافذ جهنم



غالي شكري
محمد كمال اللبواني
نبيل فرج
عماد مصطفى

احمد السقالي
رفعت سيد احمد
عبد الغني مروة
خالد زيادة

فاضل الربيعي
محمد فتحي
صبري حافظ
محمد فتحي رشوان

امير الدراجي
فتحي محمد عثمان
حسن حنفي

RIAD EL-RAYYES BOOKS

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
رابط بديل lisanerab.com

العنف الأصولي

الإبداع من نوافذ جهنم


مكتبة
لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
رابط بديل
lisanerab.com
www.lisanarb.com

THE VIOLANT FUNDAMENTALISM

THE GATES OF HELL

BY

VARIOUS AUTHORS

First Published in 1995

Copyright © Riad El-Rayyes Books Ltd
LONDON - BEIRUT

British Library Cataloguing in Publication Data Available

ISBN 1 85513 293 1

All rights reserved. No part of this publication
may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by
any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise,
without prior permission in writing of the publishers

الطبعة الاولى: تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٩٥

المحتويات

المقدمة

كل التعبيرات السياسية الكبرى التي شكّلت التاريخ العربي المعاصر اتسمت بصناعة عنفها وإرهابها، ومع غياب الأرضية الديموقراطية لجعل السياسة حواراً وتنافساً سلمياً، ظهر الإرهاب كناطق وحيد باسم الجماعات العقائدية والفكرية. هذه الظاهرة التي تجد مراجعها في بعض محطات التاريخ السالفة، نراها اليوم تتحكم بالسلوك الاجتماعي والسياسي والديني، وهي ليست حكراً على فئة، بقدر ما هي عامة ومشتركة بين السلطات والمعارضات، بين الجماهير الغاضبة والنخب الحاكمة.

هذا الكتاب(*) يكرّس المقالات التي تتصدى لمشكلة العنف كمأزق بنيوي حضاري، وتمهد لفهم العنف الأصولي كإمتداد طبيعي لمختلف أنواع القمع والإرهاب السائد منذ زمن غير مؤرخ على الأرجح.

يوسف بزي

(*) يختصر هذا الكتاب بشكل نموذجي جلّ ما نشرته «الناقد» على مدى سبعة أعوام متواصلة، وقد ارتأينا نشر بعض المقالات فقط، لأن ما احتوته «الناقد» يتسع لمجلدات عدة، هي مجلدات المجلة نفسها.

الفصل الأول

ايديولوجيا العنف

[redacted]

مخلوق الإرهاب

التجسيد الحي للعنصرية والطائفية والجنون

غالي شكري

كاتب من مصر

عندما نقول «بإحياء» يقوم على حضارات قديمة أو وسيطة أو حديثة لا نعني مطلقاً: الجمع الكمي بين تلك الحضارات، ولا نقصد العودة المستحيلة إلى الماضي بانتقاء بعض عناصره وتطبيقها على الحاضر. إننا ونحن ننادي بنوع جديد من العلمانية نعلم غاية العلم أن مصر القديمة، مثلاً، لم تعرف هذه العلمانية. ولكن موقفنا منها كموقف المسيحية من الأديان والفلسفات السابقة عليها، وكموقف الإسلام من المسيحية وغيرها، وكموقف النهضة الأوروبية من اليونان والإسلام، وكموقف الثورات الصناعية والتكنولوجية والالكترونية الحديثة والمعاصرة من النهضة الأوروبية، تَمثُّل القديم واستيعابه في حركته، قديمنا يمنح الحركة بصمتنا الوطنية أو القومية المميزة، وقديم العالم يمنح هذه الحركة مشروعية الانتماء للعصر الجديد، فيصبح العصر الجديد للجميع بالتكافؤ في صياغة السياق وصناعة الجذور وليس بالتبعية أو ما يسمى بالغزو الثقافي.

لسنا نتجه إذن إلى تراثنا الحضاري أو تراث الإنسانية بقصد أن نبني أهرامات جديدة أو كي نحنط موتانا إنتظاراً للبعث أو كي نحاكي الخلفاء الراشدين أو الأوروبيين المحدثين والمعاصرين في معيشتهم،

فهذه كلها مستحيلات وإن تمناها بعضنا بالوهم أو الحنين. وإنما نحن نبني ذاتنا الثقافية ـ هويتنا القومية في إطار الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين هذه الأزمنة والمكان الذي نعيش فيه، وبينها وبين المصير البشري في كل الأمكنة، يقيناً منا بأننا نعيش في عالم واحد.

□ □ □

المهمة الصعبة هي التركيب أو الإبداع الحضاري، أو المشاركة الفعلية في بناء الحضارة الحديثة، فالرياضيات التي اكتشفها أجدادنا لهندسة الأهرامات، والكيمياء التي عرفوها في عمليات التحنيط والجماليات التي نبضت بها الرسوم والمنحوتات، والاختراعات والفتوحات التي أنارت أبصار العالم من انجازات ابن سينا والكندي والخوارزمي والفارابي وابن خلدون، حالت بينها وبين تواصل الإبداع موانع كثيرة في مقدمتها غياب حرية الفكر وتغييب الإرادة الإنسانية في ثنايا التخلف الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي توارثناه منذ انهيار الدولة العباسية وفي ظل السلطنة العثمانية وخلال الحملات الصليبية، حيث تحالفت الديكتاتورية باسم الدين في ضرب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في العدل والديموقراطية، وفي ضرب التواصل بين أزهى عصور الحضارة الإسلامية من جهة وبين الحضارات غير الإسلامية السابقة واللاحقة من جهة أخرى. وقد أدى هذا الانقطاع إلى تخلفنا البنيوي عن الحضارة الحديثة، بالرغم مما أخذته من تراثنا الحضاري.. فلأن هذا التراث يتضمن ما تحتاج إليه الإنسانية فإنه لم يتجمد ولم يتحنط ولم ينتظر أن يرثه أهله الشرعيون، وإنما ورثه القادرون على إبقائه في دائرة الحياة والتجدد والاستمرار. ورثه الأوروبيون. ورثوا الكثير من بابل وآشور، من حمورابي وجلجامش، والكثير من فينيقيا. ورثوا المسيحية واليونان وذروة ازدهار النهضة العربية الإسلامية.

وأقاموا الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل مع حضارات الصين وفارس والهند، وبين هذه المنجزات كلها ومجتمعاتهم الثائرة على عصور الظلام والكنيسة ومحاكم التفتيش والنبلاء ونظام القنانة. وفي خضم التمثل والاستيعاب لحضارات «الآخرين»، والثورة على الأقطاع والبابوية أبدع الأوروبيون من العلوم والفلسفات والرؤى ما استطاعوا به الحصول على «بصمة قومية» لاضافتهم الحضارية جنباً إلى جنب مع الفتح العالمي المستمر لعصور جديدة في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة، كلها تفريعات عن الاقتناع الوطيد بالإرادة الإنسانية وإعمال العقل.

هكذا أصحبت الحضارة الإنسانية الحديثة، وفي طليعتها الإضافة الغربية، حضارة العالم دون مركزية أوروبية ودون غزو ثقافي، ودون استيراد وتصدير. وإنما التفاعل الحر الخلاّق المشروط سلفاً بالاستقلال الوطني والمشاركة الحضارية. وهو أمر يختلف كلياً عن الإملاء الاستعماري والاستراتيجيات الأجنبية. إن ما فعله الإنكليز في مصر على سبيل المثال بواسطة مخطط دنلوب للنظام التعليمي، وما فعله الفرنسيون في المغرب العربي، وخاصة في الجزائر، هو محاولة تدمير الشخصية الوطنية ووضع شعوب هذه البلاد ضمن نطاق التبعية. وهو الوضع الذي لا يثمر أية مشاركة حضارية ولا أية قدرة على الإبداع. لذلك كانت الثورات المتتابعة للاستقلال الوطني، ولكنها لم تكن بالضرورة ثورات ناجحة، ففي أغلب الأحوال خرج العسكريون من الأبواب، واستمر تدفق الاستراتيجيات الأجنبية من النوافذ وهنا لعب الغرب بالتحالف مع تشكيلات اجتماعية محلية أدواراً شائنة في تكريس التخلف وترسيخ الازدواجيات الثقافية، وأحياناً العدمية القومية في ظلال وارفة من الأوتوقراطيات الدينية والعسكرية والمدنية.

□ □ □

هذا التشابك المعقّد بين بعض القطاعات الاجتماعية المحلية وبعض الغرب إبان المرحلة الاستعمارية وبعد الاستقلال، أفضى إلى فراغات سلبية في المسيرة المعقدة للنهضة، من أكثرها خطورة الانقطاع عن تاريخنا الحضاري وتاريخ الإنسانية من موقعين مختلفين هما في النهاية داخل خندق واحد. الموقع الأول هو الارتباط الذي يصل أحياناً إلى حد التثبيت النفسي الطفولي عند إحدى المراحل التاريخية واعتبارها التاريخ بأكمله والتقوقع داخلها باعتبارها عصراً ذهبياً، وغالباً ما يكون عصراً دينياً أو مذهبياً أو طائفياً أو عرقياً (الفرعونية، المارونية، البربرية، الخلافة الراشدة، السلطنة العثمانية). هذه الارتباطات الدينية، السياسية بالماضي قد احتاجت ـ بحكم تعارضها الصريح مع الحاضر ـ إلى الإرهاب، لأن الشرعية الديموقراطية الغائبة عن الحكم وهذا النوع من المعارضة لم تكن لتستطيع أن تسبغ حمايتها على العودة المستحيلة إلى الماضي. وكان الغرب الاستعماري يغذي هذه الارتباطات، بل لقد وصل هو العلماني إلى حد التنظير والتقنين والمشاركة الفعلية في تأسيس جسم عنصري غريب في المنطقة يستوحي شرعيته المزورة من التوراة. وفي مرحلة تالية لم يكن لدى الغرب أي مانع في إقامة سور صحي حول الدولة اليهودية من دويلات طائفية مقتطعة من لحم ودم الجسم العربي (وهذه أحد وجوه مأساة لبنان، وأحد وجوه حرب الخليج).

والموقع الثاني هو الارتباط العضوي التابع للغرب، لشركاته واستراتيجياته العسكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية. وتصبح العلمانية هنا راية مزورة، لأنها مجرد زي قانوني أو لغوي هو بطاقة انتساب مستحيل إلى «العالم المتقدم».

الموقعان كلاهما ينتميان إلى خندق واحد. وهو الخندق الذي لم

يحقق الاستقلال الوطني الحقيقي، ولم يحقق اتصالنا بالعالم الحقيقي، ولم يحقق لنا إبداعاً حضارياً نشارك به في مسيرة الحضارة الحقيقية. كلاهما دائرة مغلقة معزولة عن الواقع الحي في بلادنا أو في بلاد غيرنا، وهي أيضاً دائرة معزولة عن التفاعل مع المسار الطبيعي لحضارتنا وحضارات غيرنا. لذلك، كانت هذه الارتباطات عاملاً حاسماً في تشويه صورة العالم، لأن هناك أكثر من غرب. وهناك غرب وشرق وشمال وجنوب رأسياً وأفقياً، مادياً وفكرياً. ليس الغرب واحداً، وليس الغرب هو العالم. وليست الفرعونية أو المارونية أو السلطنة العثمانية هي التاريخ، فليس هناك أي «عصر ذهبي» وليست هناك «عودة». وإنما هي في الحالين عودة لبلادنا أن تكون مجرد سوق وخامات أولية وممرات استراتيجية واستجابات سياسية لمصلحة السيد الغربي سواء كنا علمانيين مثل الحبيب بورقيبة أو عسكريين مثل جعفر النميري أو أنور السادات أو من السادة والأشراف أو ممن لا يعترفون بدين ما للدولة كما هو الحال في لبنان. ولكن الحقيقة هي أن الجميع ثيوقراطيون من نوع جديد هو التزي بأردية العلمانية والدين أمام عدسات التصوير الاجتماعي والكرنفالي لاكتساب شرعية مفقودة.

وهي الشرعية التي يستحيل اكتسابها بغير الاستقلال الوطني والارتباط المتكافىء بحركة العالم نحو التقدم. ولكن الانقطاع فترات طويلة مظلمة عن ذروات نهضاتنا الحضارية ونهضة العالم هو الذي أدى إلى تشويه علاقتنا بذاتنا وتشويش علاقتنا بالعالم، مما يستدعي إبداعاً جديداً لمشروع حضاري مركّب يصوغ هويتنا الوطنية ـ القومية في إطال الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل مع ذروات النهوض الحضاري في مختلف مراحل تاريخنا القديم والوسيط والحديث. ليس من تثبيت عند مرحلة وليس من تطبيق وإنما تَمثُّل واستيعاب «البصمة» التي تميز وجهنا بين الوجوه والنماذج

الحضارية المتعددة لإنسانية اليوم، مما يستدعي تركيباً اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً جديداً يقطع بنيوياً خيوط وتشكيلات التبعية ويصل بنيوياً كذلك بيننا وبين العالم الجديد بالاتساق الشامل مع ثورة الاتصال والمعلومات وما تتضمنه من تجذير للديموقراطية وحقوق الإنسان. وهو التجذير الذي يعني أن «الثورة الثقافية الشاملة» هي في الأساس ثورة اجتماعية ـ ثقافية، وليست مجرد تقنيات إصلاح دستوري. ويعني أيضاً أن العلمانية منهج للتعامل في مشروع ديموقراطي بين المواطن وبقية المواطنين، وبين جميع المواطنين والدولة. إنها إعمال للعقل في هذا السياق.

□ □ □

ومن هنا يصبح تحرير الدين من الدولة وتحرير المجتمع من أية سلطة تحكمه باسم الدين عملاً موحداً. وقبل أن نفصِّل الأمر في مدلول هذه العبارة التي توجز ما ندعو إليه من علمانية جديدة نقول إنه ليس صحيحاً ما يتذرع به البعض من أن هذه المنطقة وحدها هي الجزء المتدين من العالم. ليس في هذا القول أي «علم» ولا أية «حقيقة»، فقد عرفت شعوب العالم كلها الدِّين وما تزال سواء في العصور القديمة أو الوسيطة أو الحديثة، سواء في ظل العلمانية الليبيرالية أو العلمانية الاشتراكية. ومن ثم فليست هناك خصوصية تميزنا عن غيرنا بسبب «التدين». ولكن التدين شيء والحكم باسم الدين شيء آخر. هذه نقطة، والنقطة الثانية هي أن الدين شيء والفكر الديني شيء آخر، فهذا الفكر هو مجهود ومواقف الناس من الأديان والمذاهب. أي أنه فكر بشري يخضع للمناقشة كأي فكر آخر.

وسوف أضرب مثلاً على ضرورة تحرير الدين من الدولة. في الستينات أفتى الشيخ الجليل محمود شلتوت الإمام الأكبر للجامع

الأزهر بأن الصلح مع إسرائيل حرام. وفي السبعينات أفتى الشيخان عبد الحليم محمود ومحمد متولي الشعراوي (وكان أولهما شيخ الأزهر والثاني وزير الأوقاف) فتوى عملية بأن الصلح مع إسرائيل، حلال، إذ بارك كلاهما إتفاقيات كامب ديفيد. أين يقع الدين هنا؟ لنقل إن إقحام الدين في شؤون الدولة يوقع الناس في حيرة شديدة بين المواقف المتضاربة للناطقين الرسميين باسم الدولة. ومنذ فترة قصيرة أفتى شيخ الأزهر بأن فائدة البنوك هي الرّبا بعينه، والرّبا مُحرّم نصّاً، بينما أفتى مفتي الديار المصرية بأن الفائدة حلال. ووقف بعض المشايخ إلى جانب شركات توظيف الأموال، ووقف غيرهم ضدها. أين الدين من كل ذلك؟ ألا يقوده التحرر من شؤون الدولة إلى موقع حصين لا يُمسّ، هو الضمير والقيم الأخلاقية، وإلى مسؤولية الإنسان الخالصة عن نتائج ما يمليه عليه الضمير وما يحركه من قيم؟

ولكن الذي يحدث أن الدولة العربية المعاصرة تتدخل باسم الدين في شؤون العقل البشري حتى أن لبنان بلد الحريات كما كان يُسمّى هو الذي طرد المؤلف السعودي عبد الله القصيمي وطارد الكاتب السوري صادق جلال العظم لأسباب صاغها رجال الدين والدنيا في لبنان. وفي مصر كانت السلطة الدينية للأزهر التابع رسمياً للدولة، هي التي أوصت أو قررت أو اتهمت أو حكمت بمصادرة أعمال العقل المصري في كل العصور مثل «في الشعر الجاهلي» لطه حسين و«الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، و«الفتوحات المكية» لابن عربي، و«محمد رسول الحرية»، و«ثأر الله» لعبد الرحمن الشرقاي و«أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ و«مقدمة في فقه اللغة العربية» للويس عوض. وقد أفرجت السلطات المدنية عن كتابين فقط من هذه الكتب بتدخل مباشر من الحاكم. ولكن ما زالت هذه العناوين وغيرها كثير مصادرة، لماذا؟

لأن مجمع البحوث الإسلامية له الحق القانوني في الافتاء بشأن الفكر في مصر، ولأن الرقابة على المصنفات الفنية تعتمد في حيثياتها وأحكامها على مشاركة الأزهرة في تحليل وتحريم الفن في مصر. وعن مجلس أمناء اتحاد الإذاعة والتلفزيون المصري صدر قرار بأن «تراعي البرامج والدراما أن مفهوم الإيمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى يجب أن لا ينظر إليه فقط من منظور فلسفي واعتقادي، ولكن يتعين ترجمته إلى سلوك يشمل كل مجالات الحياة. وأن الإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره». من الذي سيحكم على البرامج والدراما بأنها مؤمنة على هذا النحو أو كافرة؟ إنهم بشر سوف يؤولون كل شيء حسب معتقداتهم السياسية ومصالحهم الاجتماعية تحت ستار الالتزام الإعلامي الرسمي من جانب الدولة بدينها الرسمي. وهذه الأمثلة كلها عدوان صريح في الممارسة على الدستور الذي يؤكد حرية الفكر والتعبير والاعتقاد. وهو أيضاً عدوان شائن في الممارسة على إبداعات العقل المصري. أما في دولة الإمارات، فإن وزير الإعلام يقترح «ميثاق شرف إعلامياً مستوحى من القرآن والسنّة»، ويقول صراحة إن المقصود بالإعلام هو «الإعلام عن الإسلام كرسالة سماوية وعقيدة دينية»[1].

هذا هو التوظيف الرسمي للدين في شؤون العقل العربي الحديث من جانب الدولة سواء أكانت الإمارات أو مصر. وهو توظيف معادٍ لجوهر أي إبداع حضاري، لأن هذا الجوهر هو العقل. لذلك كان لا بد من بناء المشروع الديموقراطي للثورة الثقافية الشاملة على أساس العلمانية الجديدة التي تأخذ بتحرير الدين من قيود الدولة. على أن تأخذ أيضاً بتحرير المجتمع من أية سلطة أخرى تحكمه باسم

(١) أنظر: الشرق الأوسط ١٩٨٩/١١/٢٢.

الدين سواء كانت سلطة ظاهرة كالجماعات والتيارات السلفية أو سلطة اقتصادية من البنوك التي ترفع رايات الإسلام أو سلطة خفية من جانب مؤسسات الشعوذة والخرافات. إن ما جرى في بعض محافظات الصعيد المصري من محاكمات ميدانية وتنفيذ لأحكام «الأمراء» وما جرى في شوارع القاهرة من محاولات اغتيال، هو نموذج للسلطة الدينية «الأخرى». كذلك ما وقع للعروض الفنية والمسرحية في جامعتي أسيوط والقاهرة من استخدام للعنف وإيقاف قسري لهذه العروض وتهديد مسلح بالجنازير ومطاوي قرن الغزال، هو نموذج لهذا النوع من السلطة وهو لا يزال في صفوف المعارضة.. فماذا يكون الأمر لو أنهم وصلوا إلى السلطة؟ ويبقى صحيحاً أن الثغرات المفتوحة في أجهزة الدولة تيسّر لهم اختراق الأنظمة القانونية، ويبقى صحيحاً أكثر أن الأزمة البنيوية الخانقة والطاحنة في الاقتصاد والنظام الاجتماعي والنخبة السياسية هي أساس البلاء.

□ □ □

«المرحلة العربية الراهنة» من حيث الزمان تمتد من هزيمة ١٩٦٧ إلى غزو لبنان عام ١٩٨٢. تلك هي المرحلة التي سبقتها مقدمة تاريخية بالغة الدلالة هي «انفصال» الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١. ولولا الحضور الوطني الغلاب لشخصية جمال عبد الناصر على رأس السلطة المصرية لوقعت هزيمة ١٩٦٧ قبل موعدها بست سنوات. ولولا هذا الحضور أيضاً لما وقعت حرب الاستنزاف ولما استردت القوات المسلحة عافيتها بسرعة، ولاستولت الثورة المضادة على السلطة فور وقوع الهزيمة العسكرية.

نحن الآن في مرحلة ما بعد الهزيمة التي اكتملت دائرتها الزمنية خلال السنوات الخمس عشر المشار إليها، ولكنها مع ذلك الهزيمة

المستمرة. ما معنى ذلك؟ معناه أن «الاختراق» الذي كان يشكله النظام الناصري برفقة امتداداته الشبيهة، قد انتهى.

انتهى «الخلل» الذي أحدثته الانتفاضات الوطنية شبه القومية شبه الاشتراكية عديمة الديموقراطية بين عامي ١٩٥٢ و١٩٧٠ من المحيط إلى الخليج.

كان هذا الخلل هو «شقّ» النظام العربي المعاصر إلى نظامين: أحدهما تابع لخطى الرأسمالية العالمية وجزء من استراتيجيتها. والآخر ينشد الانفلات من الأسر الاستعماري (بطرد الاحتلال المباشر وتأميم الثروات الوطنية والإصلاح الزّراعي والتصنيع المكثف وإجراء تغييرات على الخريطة الاجتماعية للوطن).

وقع الخلل ـ أعني التناقض ـ بين الأجزاء التابعة للاستراتيجيات الأجنبية، وهي الأقدم والأرسخ، وبين الأجزاء التي تنشد الاستقلال الحقيقي والسيادة. ومنذ منتصف الخمسينات إلى منتصف الستينات كان الصراع ضارباً بين الفريقين، فلم يستطع أيهما أن يعيد الانسجام أو ما يشبه التوحد إلى جسد الوطن العربي وروحه. لم يستطع أحدهما أن يفرض نظامه ـ أي مجمل أهدافه ووسائله ـ على مجموع البنى القومية والتحتية للعرب المعاصرين. ولذلك كان التدخل الأجنبي لمصلحة البنية التابعة حاسماً عام ١٩٦٧ فقد مهّد الأرض لإنهاء الخلل واستعادة التجانس وتكوين «نظام الشرق الأوسط» بهزيمة الاختراق الناصري. وهو الاخترق الذي حاول أن يقيم نظاماً إقليمياً جديداً بعد الحرب العالمية الثانية، هو النظام العربي.. بينما كان الآخرون، بالحرب العربية الصهيونية الأولى ونتائجها قد استهدفوا إقامة نظام الشرق الأوسط الذي يضم الأقطار العربية غير الموحدة والدولة اليهودية وتركيا كجزء لا يتجزأ من الاستراتيجية الأطلنطية. وطيلة عشرين عاماً (تبدأ بمشروع

أيزنهاور ١٩٥٧ وتنتهي بزيارة السادات للقدس المحتلة ١٩٧٧) لم يكن بمقدور نظام الشرق الأوسط أن يولد إلاّ بجراحة كامب ديفيد، وهي «الاختراق المضاد» للنظام الناصري وامتداداته العربية. وكان لا بد لحسم الصراع أن تكون مصر ـ قائدة التحرر الوطني في المنطقة ـ نقطة الانطلاق لتصفية النظام العربي وإعادة الانسجام إلى «نظام الشرق الأوسط» بقبول الدولة اليهودية أو الكيان الصهيوني قبولاً يرتهن بقاؤه ببقاء الكيانات القطرية العربية أو بتحويل الأقطار العربية إلى كيانات طائفية ومذهبية وعرقية، ويرتهن بقاء هذه الكيانات ببقاء إسرائيل في ظل الاستراتيجية الغربية.

وقد وصلنا إلى هذه النتيجة ـ الهزيمة، ليس فقط بسبب القوة العسكرية العبرية والقوة المالية للكيانات النفطية، وإنما أيضاً وأولاً بسبب القصور الذاتي في المشروع القومي نفسه الذي تجلّى في سقوط دولة الوحدة وفي طرح «التقدم القطري» كبديل. وهو قصور الفكر والفعل والمقومات والمكونات. هذا القصور أوقف عملياً «نُموّ» أو «تطور» المشروع القومي، فما كان للمشروع المضاد إلاّ أن ضرب ضربته ذات الامتدادات الاقليمية المستمرة إلى يومنا: الاعتراف بالدولة العبرية وضمها رسمياً إلى نظام الشرق الأوسط، وتحويل لبنان إلى كانتونات طائفية واشتعال حرب الخليج. هذه كلها وغيرها عناصر مشروع «نظام الشرق الأوسط». ولكن أخطر العناصر كان ولا يزال اقتران عصر النفط العربي بالنشاط المكثف للدويلات الدينية والحروب المذهبية.

□ □ □

إن سلاح النفط الذي استخدم لمرة واحدة بشكل محدود في حرب تشرين الأول/ أكتوبر الوطنية، أضحى سلاحاً مضاداً. بل لعله دخل الحرب بهدف استثمارها. لقد بدأت الثورة النفطية من

أبواب الحرب الوطنية. وهي مفارقة مأسوية نادرة الحدوث في التاريخ، لأن هذا النفط نفسه هو الذي سيُجنِّد وارداته في خدمة الحروب الطائفية، الفكرية والسياسية والميدانية. كانت الحالة القطرية قد استنفدت أغراضها التاريخية، وكان البديل هو الانضمام إلى نظام الشرق الأوسط ككيانات طائفية ودويلات مذهبية وعنصرية. سقطت «الوحدة الإنفصالية» أي تلك الوحدة التي اشتملت على جرثومة سقوطها بتغييب الديموقراطية الاجتماعية والسياسية عن بنائها. ولكن الوحدة الانفصالية بقيت كمفهوم أوتوقراطي في مختلف تجارب العرب المعاصرين ضمن البنية الأساسية لنظام الشرق الأوسط. وانطوت الوحدة الانفصالية على الارهاب والارهاب المضاد أو على إرهاب الدولة وإرهاب المعارضة في ظل الوحدة وبعد الانفصال. ولم يكن ما جرى ويجري في لبنان إلاّ تجسيماً مروعاً للإرهاب الطائفي. ولم يكن ما جرى من إسرائيل للبنان وتونس والمفاعل الذري العراقي والانتفاضة إلاّ تجسيماً مروِّعاً لإرهاب الدولة ـ الكيان العنصري. غير أن عودة الإنسجام إلى نظام الشرق الأوسط لم يتم بجراحة واحدة هي هزيمة ١٩٦٧ وإنما بعدة جراحات هي حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ وزيارة القدس المحتلة العام ١٩٧٧ وغزو بيروت ١٩٨٢. هكذا اقترنت الوحدة الانفصالية بظاهرة جديدة هي «العنصرية النفطية» باستحالة المساواة في توزيع الثروة القومية بين الدول المنتجة للنفط ذات العدد القليل نسبياً من السكان وبين الدول الفقيرة ذات العدد الكبير. في الواقع اقترنت الوحدة الانفصالية ـ أي التفتت الإقليمي ـ بالعنصرية النفطية. وأمست هناك ظاهرة اجتماعية كاسحة هي ظهور المواطن النفطي الإيجابي (رعايا الدول المنتجة) والمواطن النفطي السلبي (رعايا دول الأيدي العاملة). وقد تفاعلت الظاهرتان مع البنية الاستهلاكية التابعة في بلورة هذه النتائج:

- عنصرية المواطن في الدول المنتجة بحيث أصبحت الجنسية في تلك البلاد مهما بلغ عدد سكانها الذي لا يتجاوز أحياناً عشرات أو مئات الألوف، إمتيازاً ومدعاة للاستعلاء. ويصل الأمر أحياناً إلى الإهانات المتعمدة والاستهانة بحقوق وأرواح العاملين من بلدان أخرى (أساساً تونس ومصر ولبنان وفلسطين) واعتبار القادمين جميعاً من اللصوص والشحاذين أيّاً كانت خبراتهم ومساعداتهم الكبرى في التنمية، واعتبار النفط أو الثروة المالية القادمة من غير جهد مقياساً عنصرياً للتمييز بين البشر. وفي إطار التمايز النفطي فإن رعايا الدول غير العربية من آسيا للمهن المتواضعة ومن أوروبا للمهن الرفيعة لهم الأفضلية على العرب.

- وقد ارتبط الازدهار النفطي في أقطار المهاجرين إلى كوارث اجتماعية محققة في مقدمتها ارتفاع معدلات الجريمة وخروجها على أنواع الجرائم السابقة. وكذلك ازدياد معدلات الفقر في قطاعات لم تعرفه من قبل، وسحق القطاعات التي كانت تعرفه. وتعاظم نسبة وأشكال القمع والإرهاب وإدمان المخدرات المختلفة وشبكات الدعارة والتهريب والشذوذ وهروب الأحداث. كانت هجرة الرجال والنساء إلى مواطن النفط سبباً مباشراً في المآسي الاجتماعية المستمرة، واختلال موازين القيم ومعايير السلوك الفردي والاجتماعي.

□ □ □

وكما ارتبطت الوحدة الانفصالية بالعنصرية النفطية في مجتمع الاستهلاك التابع الذي سُمّي زوراً بالانفتاح، كذلك ارتبط كلاهما بالإرهاب الديني السلفي الذي كانت له جذوره قبل الثورات

الاستقلالية، ولكنه تسلّل من ثغرات المشروع القومي الناقص ـ بفاعلية الوحدة الانفصالية غير الديموقراطية ـ ثم تسرب عبر قنوات العنصرية النفطية التي جمعت الطاقة الغيبية للدين والإعجاز العيني لآبار البترول. لقد عثرت «الدولة ـ البئر» أخيراً على ضالتها في اقتران المعجزة الدينية بالمعجزة المادية على أرض واحدة. ووجدت «الدولة ـ البئر» أنها الأجدر بقيادة المنطقة، فوظفت الطاقتان الروحية والمادية في ملء ما ظنته ـ كأيزنهاور منذ أكثر من ثلاثين عاماً ـ فراغاً في الشرق الأوسط. انهزمت الناصرية والمشروع القومي، وسقطت شعارات الوحدة والتحرير والتأميم. وأصبح الطريق ممهداً لشعارات جديدة قديمة: تطبيق الشريعة، والإسلام هو الحل. ولا شك أن احتجاب الشعارات القومية والاشتراكية، وألوان القمع والتعذيب الذي مارسته وتمارسه الدول ذات الرايات التقدمية، بالإضافة إلى الأزمة الاقتصادية الطاحنة، قد أسهمت جميعها في الاستقبال والترحيب بشعارات المعجزة النفطية والدعامات الأجنبية لتأجيج الحروب الطائفية، والإرهاب المتشعب: اليهودية الصهيونية والمارونية السياسية، والجماعات السلفية.

والتقت الوحدة الانفصالية والعنصرية النفطية والسلفية الراديكالية في بؤرة الإرهاب.

إرهاب الدولة التي حصدت ألوف بل عشرات الألوف من الأورواح في مذابح جماعية اتخذت أشكالاً وأسباباً شتى، وإرهاب المنظمات غير الشرعية التي حصدت أرقاماً مشابهة في مجازر فردية وجماعية تحت لافتات وحجج مختلفة. والحقيقة هي غيبة الديموقراطية عن الحكم والمعارضة معاً.

وكانت الدولة العربية وطنية أو محافظة قد صفَّت أولاً فأول القوى العلمانية بمختلف اتجاهاتها.

وبدأت حالتان في التبلور:

أولاهما: حالة التراجع الفردي حيناً والحزبي أحياناً عن الموقع العلماني، كما حدث لقلّة من الكتاب والمفكرين، وكما حدث لكثرة من الأحزاب والتنظيمات.

والحالة الثانية: هي ارتداء الأقنعة التي تضلل النظر إلى الوجوه والازدواجية ليست جديدة، ولكن أقنعة الإرهاب بلغت درجت من الاتقان حداً يستحيل عنده تقييد الجريمة ضد شخص أو فكرة أو جهة محددة. ذلك أن الأقنعة الأيديولوجية للإرهاب قد تكون وطنية أو قومية أو دينية. ولذلك أيضاً لم تكن مواجهة الإرهاب مجرد دفاع عن العلمانية أو الديموقراطية أو الاشتراكية، بل هي في المقام الأول تفكيك خيوط الأقنعة وإعادتها إلى خاماتها الأصلية وموادها التي صنعوا منها نسيج الإرهاب.

تنص الفقرة الثالثة من المادة الثالثة في معاهدة واشنطن بين مصر وإسرائيل على أنه يعاقب بالحبس ستة أشهر والغرامة والإيقاف عن العمل كل من يقوم بتوجيه الإساءة والتشويه للعلاقات المصرية الإسرائيلية من خلال الكتابة أو نشر أخبار غير صحيحة وشائعات ضد إسرائيل.

ولست أظن أن هناك نصاً مشابهاً بين دولتين في العالم المعاصر، لأن هذا النص يفترض أن «الكتابة والنشر» من أعمال سلطة الدولة. أي أن الدولة المعنية لها نظام شمولي يملك الأقلام وأجهزة الإعلام. والنص من جهة أخرى يفترض أن المعاهدة «عقد إذعان» بحيث يملي أحد الطرفين إرادته على الطرف الآخر. وأخيراً فالنص يتوجس من مقاومة تطبيع العلاقات لدى الطرف المصري. وليس لهذا النص من مضمون سوى إرهاب أحد طرفيه المتعاقدين للطرف الآخر.

□ □ □

نحن الآن على مشارف العام الأول من التسعينات، وقد اكتملت دائرة العقد الأول من التطبيع بين مصر وإسرائيل.. فكيف كانت المسيرة من إرهاب التطبيع إلى تطبيع الإرهاب؟ فالخطوة الأولى التعاهدية كانت أحد أشكال الإرهاب الصهيوني الذي اتخذ في إحدى لحظات ضعف الدولة المصرية شكل الوثيقة الدولية. وهي الوثيقة التي تربط الدولة والمجتمع في مصر - حتى بعد غياب الموقعين عليها - بنتائج التكوين الإرهابي لإسرائيل. وهو التكوين الذي عبّر عن نفسه تعبيراً صريحا وصارماً بعد التوقيع على المعاهدة، حيث ضُمَّت القدس الشرقية والجولان وتمّ اجتياح الجنوب اللبناني وغزو بيروت، واستمرت أعمال الإرهاب طيلة الثمانينات بمواجهة الانتفاضة الفلسطينية العزلاء من السلاح بالقتل المنظم ونسف الدور والمتاجر وترحيل المواطنين بالقوة.. جنباً إلى جنب مع العمل الإرهابي ضد المفاعل النووي العراقي، والعمل الإرهابي ضد حمّام الشط في تونس والعمل الإرهابي الثاني في المدينة ذاتها باغتيال «أبو جهاد» أحد قادة منظمة التحرير.

أي أن المعاهدة المصرية الإسرائيلية لم توقف الإرهاب الإسرائيلي عند حد، ولكنها المعاهدة التي تعلن مسؤولية مصر عن «الكتابة والنشر» ضد العلاقات المصرية - الإسرائيلية، أو ما يشوّه سمعة إسرائيل.

ولم يجد هذا «الإرهاب» من أجل التطبيع، صداه المناسب في تطبيع الإرهاب.. فقد أدرك المجتمع المصري وبعض قطاعات أساسية في الدولة، أن «تطبيع الإرهاب» موجّه أساساً ضد مصر. أي أن التوقيع الأول على معاهدة التطبيع يلزم مصر ضمناً بتوقيعات غير مكتوبة على الأعمال الإرهابية الإسرائيلية. لذلك لم تكن مصادفة أن يجتمع بيغن بالسادات في سيناء عشية ضرب المفاعل

العراقي، وأن يكون الاحتفال بمضي عام على بداية التطبيع الرسمي مناسبة لاجتياح لبنان. وكأن مصر شريكة أرادت أو لم ترد في هذا العدوان المتصل على العرب. وليست الشراكة سياسية فقط، وإنما هي شراكة فكرية استراتيجية في بناء «نظام الشرق الأوسط» على أنقاض النظام العربي، وما يعنيه ذلك من جراحات جغرافية وثقافية، تعيد رسم المنطقة حسب هويات إقليمية وقطرية ودينية ومذهبية تنقسم بسببها الدول الراهنة وتتغير صور التاريخ والجغرافيا في عيون مواطنيها، وتولّد احتياجات وشهوات جديدة يشبعها المستقبل قيد الانجاز.

ولم يكن اختيار مصر للتوقيع على الصلح مع إسرائيل، واختيار لبنان للحرب الأهلية، واختيار العراق لحرب الخليج، واختيار السودان لحرب الشمال، خلال مرحلة زمنية واحدة إلاّ اختياراً للحظة الضعف التاريخية في البنية العربية عموماً والبنية المصرية خصوصاً. وهي البنية التي استهدف الغرب إضعافها بصفتها الحلقة الرئيسية في أي نظام عربي تقيمه المنطقة. ولذلك كانت الحروب الصليبية فالاستعمار الغربي الحديث ثم انشاء إسرائيل، محاولات دائبة للإخلال بأمن مصر الاستراتيجي وضرب استمراريتها الحضارية.

وليس «التطبيع» بالإرهاب الصهيوني الذي يؤدي في النهاية إلى الإرهاب بالتطبيع العربي الشامل إلاّ إحدى الوسائل الغربية لاستنزاف مصر أمنياً وحضارياً ثم إغراقها في سوق الانفتاح بقصد تثبيت دعائم تبعيتها جنباً إلى جنب مع انعزالها عن أمتها العربية. وهذه كلها عناصر «احتجاب مصر».. فليس التطبيع مجرد تعامل تجاري أو ثقافي أو زراعي بين مصر وإسرائيل، وإنما هو الاسم الآخر لاحتجاب مصر عن ذاتها، وعن وطنها الأم، ومن ثم عن العالم.

وذلك بسلخها عن هويتها وإشراكها في المستنقع الدموي الطائفي المجاور جنوباً وشرقاً. وليست صدفة إذن أن يترافق عصر الانفتاح بما يسمى الفتنة الطائفية والمد السلفي الذي انتهى بالارهاب الدموي. أي أن الرحلة التي بدأت بالكلام عن سبعة آلاف سنة من الحضارة وانتهت بالدعوة إلى الأمية الدينية كانت تخطط من مواقع مختلفة لتمزيق الهوية القومية بدءاً بنواة الوحدة الوطنية المصرية وانتهاء بإطارها العربي.

ولكن هذا المخطط الغربي ـ الصهيوني لم يجد في مصر أرضاً محروقة، بل كانت هناك دائماً مصر الحضارية القومية تقاوم بكل ما تستطيع، بالتاريخ والجغرافيا والهوية الشعبية الكامنة، كافة أشكال «التطبيع» أي محاولات مسحها وتشويهها وإضعافها.

بالطبع كان هناك بعض الرسميين، ممن تعنيهم السياحة والتجارة والزراعة. وكان هناك أيضاً بين الرسميين من يهمهم الأمن الاستراتيجي والحضارة. كان هناك من يقبل تعديلات في تاريخ مصر وتغييرات في التربية الوطنية المصرية ومن يقبل هدية من الخرائط التي كتب فيها اسم إسرائيل بدلاً من فلسطين. وكان هناك في الوقت نفسه من يرفض البضائع الإسرائيلية ويمنع إسرائيل من الاشتراك في معارض الكتاب ومن يقاطع دعواتها وإغراءاتها.

وبالطبع كان هناك من شارك في معرض تشكيلي في القدس أو نشر كتاباً في إسرائيل أو تعاون مع المركز الأكاديمي الإسرائيلي في القاهرة أو من يكتب في الصحافة القومية، الأسبوعية واليومية، مُروِّجاً للفكر الإسرائيلي أو من لبّى دعوة في ضيافة السفير الإسرائيلي أو أي مسؤول إسرائيلي يزور القاهرة. ولكن كان هناك في الوقت نفسه من يُضيِّق الخناق على هؤلاء جميعاً ويفرض

الحصار على إسرائيل داخل مصر وخارجها، ويدخل السجون ثمناً لمقاطعتها من العمال والمثقفين.

ليس صحيحاً أن التطبيع قد أخفق، وليس صحيحاً أنه قد نجح. وليس صحيحاً أخيراً أن هناك استقراراً وتوازناً للكفتين.

هناك صراع، يستخدم فيه الغرب وإسرائيل لحظة الضعف التاريخية الراهنة في حياة العرب ومصر. ويستخدم فيها الشعب مكامن القوة المختزنة دفاعاً عن نفسه وعن مصيره.. فحين يقبل المرتزقة تزوير التاريخ في كتب المدارس، يبادر المثقفون الوطنيون ـ وهم الأغلبية الساحقة ـ إلى إصدار المؤلفات وكتابة المقالات والحكايات التي تصحح التاريخ.

وحين يشعل المأجورون نيران الفتنة بين أبناء مصر باسم الدين تهبّ مصر دفعة واحدة لمقاومة الطائفيين من غلاة الإرهاب السلفي.

ومن حركة الصراع المحتدم يتبين لنا أنه لا انفصال ـ في جدول أعمال أية ثورة ثقافية شاملة ـ بين العلمانية ومقاومة التطبيع من ناحية، ولا انفصال بين التطبيع والإرهاب من ناحية أخرى، ولا انفصال بين الإرهاب الصهيوني باسم اليهودية، والإرهاب باسم أي ديانة أخرى. والقانون الأكبر هو أنه لا سبيل أمام أي فكر مغلق على التمييز العنصري أو الديني أو اللوني سوى الإرهاب.

والرحلة التي تبدأ بإرهاب التطبيع لا بد أن تنتهي بتطبيع الإرهاب. ولكن مصر كسرت هذه الدائرة الجهنمية. وفي انكسار هذه الدائرة تأكدت حقيقتان جوهريتان: الأولى هي أن «الانفتاح» النفطي يقود بالضرورة إلى التطبيع مع الكيان الإرهابي الإسرائيلي. وإذا كان الانفتاح المصري في منتصف السبعينات هو الذي ارتاد الطريق إلى تطبيع الإرهاب، فإن أحداً لن يفلت من هذا الطريق طالما أن

الانفتاح كان البداية. ذلك أن هذا الانفتاح، بعد قرابة عقدين من الزمان في مصر، هو مجرد عنوان مضلّل إلى التبعية الاستهلاكية، أو المجتمع الاستهلاكي التابع. وهو المجتمع الذي لا يستطيع تحمُّل أعباء النظام العربي المعاصر حيث تحول العنصرية النفطية والوحدة الانفصالية والسلفية الراديكالية دون قيام هذا النظام. ولا بديل له سوى نظام الشرق الأوسط الذي يقبل الدولة اليهودية في إطار الانسلاخ القومي والهويات العرقية والطائفية. وإذن فالتطبيع ليس خاصاً بمصر، وإنما هو نتيجة طبيعية للانفتاح الاستهلاكي التابع في وطن مفتت وأمة مجزأة.

والحقيقة الثانية التي أكدتها مصر، ولكنها ذات طابع عربي أعم، هي أن الاتجاهات السياسية الأقرب للسلفية هي التي وافقت في البداية على التطبيع ولم تتخل عنه إلاّ تحت الضغط الشعبي وبالرغم من هذا التخلي فإنها لا تشارك إلى الآن في نشاط مكثف ضد التطبيع. لقد كان مصطفى كامل مراد رئيس حزب الأحرار ذي التوجهات الإسلامية هو الذي رافق الرئيس السادات في رحلة القدس. وكان إبراهيم شكري رئيس حزب العمل ذي التوجهات الإسلامية هو الذي وافق عند قيام الحزب على اتفاقيات كامب ديفيد. والأخوان المسلمون أنفسهم لم يعارضوا الصلح في البداية. ومع ذلك فإن هذا التيار لا يشارك في تنظيمات المقاومة الثقافية أو العمالية أو المهنية المضادة للتطبيع. وهو كالانفتاح الذي يقود بالضرورة إلى التطبيع، ليس خصوصية مصرية، فالتيارات العربية المشابهة سواء في أنظمة الحكم أو في المعارضة لا تختلف مسيرتها عن المسيرة السلفية المصرية وموقفها من التطبيع.

وهكذا فالقانون ذو شقين: الانفتاح الاستهلاكي التابع يقود إلى التطبيع بالضرورة. والسلفية تؤيد التطبيع في البداية ولا تجند نفسها

لمواجهته في النهاية. والنتيجة هي أن الانفتاح والسلفية معاً يدعمان الطريق إلى التطبيع. والعكس صحيح، فالاستقلال والعلمانية يخوضان المعركة ضد التطبيع: أي ضد احتجاب مصر وانزواء العرب والإرهاب الطائفي والتمزق القومي.

وتبقى نقطة أخيرة، هي أن مصر بصفتها الحلقة الرئيسية، ومنذ السبعينات الحلقة الأضعف، قد تصدّرت معركة التطبيع سلباً وإيجاباً. ولكن هذه الخصوصية لا تنفي أن هناك تطبيعاً مكبوتاً في أقطار عربية أخرى.. وخاصة الأقطار التي لا تحتاج إلى معاهدات صلح مع العدو الصهيوني لأسباب جغرافية محض.

هناك «تطبيع مكبوت» قائم بالإمكان، وليس بالفعل. إن كافة الأنظمة السياسية أو الفكرية أو القيمية ذات المحتوى العنصري أو الطائفي هي في لقاء موضوعي مع الكيان الصهيوني. إن من يرون الصراع مع إسرائيل صراعاً دينياً هم أكثر التيارات تبريراً نظرياً وعملياً لإقامة الدولة العبرية. وليست برامج الإعلام ومناهج التعليم العربية في أغلبها إلاّ تكريساً للمبررات الفكرية والعاطفية والنفسية التي تحمي الحدود القبلية والعشائرية والاستعمارية للدولة ـ البئر، أو الدولة ـ المزرعة، أو الدولة ـ الترانزيت. وهي الدولة التي تفسح مكاناً للدولة ـ رأس الجسر. أما الدولة القومية الحديثة، فإن الأنظمة العربية الراهنة سياسياً واقتصادياً وثقافياً تحرص بمختلف الوسائل ـ وفي مقدمتها التطبيع المكبوت مع إسرائيل ـ على أسرها في دائرة «الحلم» أو الشعارات. وهو الحلم الذي يتحول في أزمنة التدهور إلى كابوس، وهي الشعارات التي تتحول في هذه الأزمنة إلى سياط لجلد الذات، فهذا التطبيع المكبوت عند الكثير من الأنظمة والكثير من المثقفين خارج مصر يدفع دفعاً ـ يداً بيد إسرائيل والغرب ـ إلى التسليم والمزيد من التطبيع. وهكذا تلتقي التبعية

للأجنبي عبر الاقتصاد والسياسة مع العنصرية النفطية والوحدة الانفصالية والسلفية الراديكالية عبر الأنظمة القائمة حكماً ومعارضة على السواء، أفكاراً ومؤسسات على السواء.

ولكن هذا «المستقبل» الذي يؤسسه التطبيع العلني والتطبيع المكبوت، ويقيم أركانه إرهاب التطبيع وتطبيع الإرهاب، ليس أكثر من «احتمال» بين احتمالات عديدة وبدائل لا حصر لها. واليأس المطلق هو الذي يوهم البعض بأنه الاحتمال الوحيد.

يكفي أن الأمم المتحدة بعد خمسة عشر عاماً من إقرارها بعنصرية الصهيونية رفضت التخلي عن هذا التوصيف.

□ □ □

ليست «الثورة الثقافية الشاملة» على الأبواب.

وخلال شهر واحد بين تشرين الثاني/ نوفمبر وديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٩ وقعت الأحداث التالية في مصر:

١ - محاكمة الموسيقار محمد عبد الوهاب على أدائه لأغنية «من غير ليه». وكان أحد المواطنين قد تقدم ببلاغ إلى النائب العام يتهم فيه الفنان المصري بترويج الإلحاد، لأن كلمات الأغنية تصرح بما يعدّ في في الدين من الكفر. وقال المواطن في بلاغه إنه قد سأل أحد رجال الدين بشأن هذه الكلمات، وقد أفتاه بأنه من حقه أن ينهى عن المنكر، وأن أضعف الإيمان هو اللجوء إلى المحكمة. نسبت الصحف هذه الفتوى إلى الشيخ عبد الله المشد رئيس لجنة الافتاء بالأزهر. وقالت عريضة الدعوى «إن بعض كلمات الأغنية تمثل مخالفة صريحة للشرع الإسلامي، وتضمنت عبارات تدخل كاتبها ومرددها دائرة الشك وتحمل معني الاستهانة بالقدر». وبناء عليه أقام محامي

الادعاء «دعوة حسبة» أمام محكمة الأمور المستعجلة ضد محمد عبد الوهاب وآخرين بمقولة إن «واجبه كمسلم دفعه لرفع هذه الدعوى ضد كل من يعتدي على الإسلام وطالب بمصادرة الأغنية».

ولكن الشيخ عبد الله المشدّ فاجأ المحكمة بمذكرة ينفي فيها أنه أصدر أية فتوى بهذا الشأن، وتحدى في الصحف أن يثبت المدَّعي هذا الزعم من توقيع للشيخ على فتوى مكتوبة أو من صوت مسجل له. وأضاف أن الحديث الشريف يقول: «روِّحوا القلوب ساعة بعد ساعة، فإن القلوب إذا كلّت عميت وإذا عميت لم تفقه شيئاً». ومن ثم فإن الأغاني مباحة ما لم تحرِّض على فعل محرم «ولا يجوز أن يحكم أحد بكفر مسلم إلاّ إذا ثبت كفره بدليل قطعي الثبوت أو إجماع وليس بما يفيد الظن والاحتمال». وقال الشيخ المشد[٢] «ومن هنا نستطيع أن نقرر أن مؤلف أغنية (من غير ليه) أو مغنيها أو مرددها لا ينطبق عليه الحرمة أو الكفر لأن خلط المديح بالغزل لا حرمة فيه». ثم يتساءل رئيس لجنة الفتوى «ماذا في كلام الأغنية التي تقول: جايين الدنيا ما نعرف ليه ولا رايحين فين ولا عاوزين إيه؟ إن استعمال الشك للوصول إلى الحقيقة هو مذهب يراه الإمام الغزالي. إننا لم نجد من العلماء أحداً قد حكم بكفر من قال بمثل هذه الأغنية، ولكننا للأسف وجدنا ذلك من قوم قلّ علمهم بالإسلام ادعوا غروراً أنهم العلماء وأنهم المدافعون عن الإسلام والعارفون بأدلته وأحكامه وقواعده وأصوله».

(٢) أنظر: الأهرام ١٤/١٢/١٩٨٩.

وبعد جلسة استغرقت أربع ساعات في محكمة القاهرة للأمور المستعجلة حكمت المحكمة برفض الدعوى. وكان محامي الادعاء قد طلب حضور عبد الوهاب «ليعلن أمام المحكمة توبته عما اقترفه بحق الإسلام في أداء هذه الأغنية». وقالت المحكمة في حيثيات الرفض ان كلمات الأغنية لا تعني سخرية الإنسان من سرّ وجوده في الحياة أو اعتراضه على ذلك، بل إنها تعني سخرية الإنسان من نفسه وضعفه وقلة حيلته فهو حقاً لا يعرف سر وجوده ولا إلى أين المصير.. كما لا ترى المحكمة تعارضاً بين كلمات الأغنية وبين قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والأنس إلاّ ليعبدون﴾. وأن معنى الأغنية بوجه عام بعيد عن المساس بالناحية الدينية، إنما هي أغنية عاطفية عبارة عن رسالة موجهة من حبيب إلى من يحبه، وأن عبد الوهاب ونشأته الدينية وحفظه للقرآن الكريم ينأى به عن التردي في دائرة الشك أو السخرية من القدر. ولكل ما تقدم فإن الدعوى تبدو وقد فقدت أي سند لها من الواقع والشريعة ويتعين رفضها».

من هذه الواقعة يتضح ما يلي:

ـ إن هناك من يرى ضرورة فرض الوصاية على الفن من حيث المبدأ، وأياً كانت الكلمات والألحان والغناء، فالفن متهم حتى تثبت براءته.

ـ وهذا الفريق من الناس يرى أن «الشك» يستوجب المساءلة، سواء كان هذا الشك في الشعر الجاهلي منذ أكثر من ستين عاماً (معركة طه حسين) أو في حياة الإنسان ومصيره كما هو الحال في أغنية محمد عبد الوهاب.

ـ اعتمدت براءة الأغنية والمغني على أن الكلمات ليست مما يدخل في باب التحريم أو الكفر، وأن تَدَيُّن عبد الوهاب يضعه فوق مستوى الشبهات (وليس هناك كلام عن مؤلف الأغنية نفسه، فلم يكن عبد الوهاب إلاّ مؤدياً وملحّناً).

ـ كان من الواضح أن هناك رغبة من الأزهر ورغبة من القضاء في تبرئة الأغنية والمغني.. فبالنسبة للأزهر هناك النفي من أن هناك فتوى في هذا الشأن، وقد استند القضاء إلى هذا النفي.

وهذا يعني أن شخصية محمد عبد الوهاب في المجتمع المصري لعبت دوراً حاسماً في إنهاء المشكلة عند هذا الحد، لأن الاستشهاد بالغزالي أو بالسيرة الدينية لعبد الوهاب لا يكفي الإقرار بحرية الفكر والتعبير. وإنما تؤكد الواقعة أن المناخ السلفي يدعو إلى التسلط والقمع.

٢ ـ الواقعة الثانية: هي أن مواطناً كان يعمل قبل إحالته إلى التقاعد في وزارة الثقافة رفع دعوى أمام القضاء يطالب باسترداد جائزة الدولة التقديرية من لويس عوض، وكان قد حصل عليها عام ١٩٨٩. وقد رفع الدعوى بطبيعة الحال ضد وزير الثقافة والمجلس الأعلى للثقافة، لأن لويس عوض في نظره جنّد نفسه في حرب ضد الأديان عموماً والإسلام خصوصاً. وقد توفر صاحب الدعوى على مؤلفات لويس عوض الفكرية والفنية من شعر ومسرح ورواية ونقد، واقتطع منها كلمات يتكلم فيها عن المسيح والكنيسة على نحو بعيد عن الإيمان وكأن المسيحية عند لويس عوض مجموعة من الرموز لا تختلف عن الرموز الوثنية. كذلك فإن لويس عوض كتب عن اللغة العربية

كأنها لغة بشرية وليست لغة مقدسة لا يجوز عليها ما يجوز على بقية اللغات. وتكلم ـ لويس عوض نفسه ـ عن الشياطين والملائكة والأنس والجان كأنها خيالات أسطورية وخرافات شعبية. وكتب عن الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى الأوروبية ما لا يليق بمؤمن مسيحياً كان أو مسلماً. لهذه الأسباب التي يدعمها صاحب الدعوى بكتاب محمود محمد شاكر «أباطيل وأسمار» الذي صدر منذ عشرين عاماً، وكتاب «جمال الدين الأفغاني المفترى عليه ـ الرد على لويس عوض» لمحمد عمارة (والكتابان يوجزان مختلف الاتهامات الموجهة إلى لويس عوض خلال خمسة وثلاثين عاماً) يطلب المدعي سحب جائزة الدولة من لويس عوض. وهي اتهامات شديدة التعارض، فهي تدين الرجل بالتعصب المسيحي والالحاد والفرعونية والتغريب والشيوعية والليبيرالية.

وما زالت القضية أمام المحكمة. والجدير بالذكر أن كتاب «مقدمة في فقه اللغة الغربية» للويس عوض قد صودر بناء على طلب الأزهر منذ سنوات. ولكن القضية الجديدة استقطبت أعرض جبهة ديموقراطية من المثقفين وقفت بشجاعة إلى جانب لويس عوض. وهو التفاف لم يعرفه الرجل في حياته على الإطلاق، بالرغم من قساوة وتعدد المعارك التي خاضها. ولأول مرة يكتب عميد كلية الدراسات العربية والإسلامية مقالاً يدعو فيه إلى محاورة لويس عوض لا إلى مصادرته.

٣ ـ الواقعة الثالثة هي تعرض وزير الداخلية في مصر لمحاولة

اغتيال بواسطة عربة نصف نقل «مفخخة». وتتزامن المحاولة مع محاكمة بعض أعضاء الجماعات الإسلامية. وكان الافتراض الشائع أن هذه الجماعات قد تراجعت نسبياً عن استخدام العنف، وأنها تقترب خطوات من اعتدال السلوك. وكان الظن الرائج هو أن هزيمة إيران في حرب الخليج وسقوط الريان في كارثة «توظيف الأموال» التي أخذها من الطامحين للاستثمار السريع باسم الإسلام، من شأن ذلك أن يتراجع بالتيارات السلفية الراديكالية بين المد والجزر. وقد تجرأ البعض على القول بأن هذه التيارات في حالة انحسار.

ولكن محاولة اغتيال وزير الداخلية المصري إذا ثبتت نسبتها إلى تيارات الإرهاب باسم الدين، فإننا نكون على أهبة مرحلة جديدة من العنف والعنف المضاد. ومعنى ذلك أن الدوامة الدموية لم تكن مجرد دوامة تبدأ وتنتهي وإنما هي فكر وأسلوب عمل أو أنها شكل ومضمون معاً. إن فكرة «السيارة المفخخة» حديثة جداً في مصر، فهي تُستخدم للمرة الأولى. وهذا هو سبب بدائيتها. ولكنها مجرد تجربة تبرهن على أن أصحابها «يتقدمون» في طريق الإرهاب ولا يتراجعون، وأنهم يتوسعون ولا ينحسرون.. فهذه «البروفة» ليس مقصوداً بها وزير الداخلية لشخصه، وإنما تستهدف ـ في حال التأكد من دوافعها السياسية ـ تطوير وسائل الإرهاب وترسيخ عقيدة الإرهاب ذاتها.

□ □ □

وليس من شك في أن العرب جميعاً لديهم رصيد ضخم من الإرهاب سواء أكانوا في الحكم أم في المعارضة. إن أسماء شهدي

عطية الشافعي والشفيع وعبد الخالق محجوب والمهدي بن بركة وصالح بن يوسف وفهد ليسوا أكثر من رموز لبحر الدم الذي استباحه وأهدره الحكم العربي. وإذا أضفنا كمال جنبلاط وحسن خالد ورشيد كرامي وصبحي الصالح في لبنان، فإننا نكون قد ذكرنا بعضاً من رموز الدم الذي سفكته المعارضة. والحقيقة أن هذه الرموز وتلك ليست أكثر من قطرة في البحر الدموي الذي أطاح بأعناق آلاف الرجال والنساء من المثقفين والعمال في جميع أنحاء الوطن العربي. هذا الرصيد من الفاشية والعنصرية والطائفية لا يعيش خارج الذاكرة الفاعلة والمفعول بها. إنه التجسيد الحي لأقنعة الإرهاب المضادة لأعمال العقل، والمنضوية تحت لواء العاطفة غير العقلانية.

هذه الأقنعة هي في واقع الأمر مجموعة مترابطة من البنى الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، والبنى الذهنية، وآليات الفكر ومعايير السلوك. إن الدولة المستعمَرة «بفتح الميم» التي استقلت شكلياً، قد حملت في تكوينها القاعدي، كما في نخبتها، كافة عناصر الإرهاب الاستعماري وقد أضيفت إليه تراكمات الحكم الأقلوي (الزعيم ـ شيخ القبيلة ـ رئيس الطائفة) والبنية الهرمية الطاغية على أية نتوءات مؤسسية أو فردية. قيادة واحدية على صعيد الشخص وصنع القرار، ودمج للسلطات في السلطة الأقوى: الجيش والشرطة والمخابرات، أي البنية العسكرية والسلطة الدينية التي ينتظمها المجتمع الاستهلاكي المتخلف في علاقات الانتاج.

لقد أتيحت فرصة تاريخية في حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ لأن تكون نقطة البدء في ثورة ثقافية شاملة، ولكن البنية المضادة للديموقراطية في الدولة الوطنية سمحت للحرب بأن تفرز الثورة النفطية التي هزمت النظام الوسطي الإصلاحي. أي أن الحرب

ولّدت نقيضها الذي كرّس الأوتوقراطية العربية ورسّخ الثيوقراطية. وكانت حرب لبنان وحرب إيران فوزاً مبيناً ضد حرب تشرين الأول/ أكتوبر، فهاتان الحربان قد أجهضتا الروح الوطنية القومية لمصلحة الطائفية والعنصرية. ولكن الأصل الأصيل هو البنية غير العقلانية للدولة العربية «الحديثة» سواء أكانت بنية قبلية ـ عشائرية منذ البداية إلى النهاية أم بنية مدنية مختلطة. هذه البنية صاحبة الرصيد الغني بالإرهاب هي التي تولّت تصفية القوى العلمانية الديموقراطية سواء كانت هذه القوى داخلها أو خارجها. وهذه البنية أيضاً هي التي سمحت لكافة أشكال المعارضة السلفية بأن تحتوي على الأوتوقراطية والثيوقراطية دون معوقات تذكر. كانت الدولة العربية ولا تزال تحمل في بنية تكوينها تبريراً مباشراً لإرهاب المعارضة السلفية، لأنه لم يكن بمقدورها في أي يوم أن تتخلى عن أوتوقراطيتها المعلنة ولا عن طلب الشرعية من «السماء». ومن هذه الثغرة الكامنة في أساسات الدولة العربية «الحديثة» اكتسبت التيارات السلفية أقنعتها، وأكاد أقول شرعيتها. شرعية ملء المسافة بين الدولة والمجتمع وبين الدولة ونفسها وبين المجتمع ونفسه. الشرعية المسروقة من «الثورة الثقافية» الغائبة والمغيّبة.

ومعنى ذلك أن السلفية الراديكالية باقية بقاء العنصرية النفطية والوحدة الإنفصالية. ولكن قوى التغيير العقلاني العلماني الديموقراطي باقية هي الأخرى بقاء المشروع والحلم الحضاري الذي تنتسب به إلى الإنسانية المعاصرة ونشارك في بناء المستقبل البشري من داخله وليس في مواجهته.

إنه صراع وجودنا بالذات، فالبديل الوحيد هو الانقراض.

معارك داهمة

الماضي المستمر في الحاضر المقتول

السقالي احمد

كاتب من المغرب

التقى صديقان مسلمان في إحدى مدن إيطاليا، وأثناء تجوالهما في شوارعها ساقتهما الأقدام إلى باب كان يدخل منه الناس فرادى ومثنى مثنى أو ثلاث. وبما أنهما غريبان فقد ساقتهما غريزة الفضولية إلى الدخول، وقد ملكتهما الرغبة في اكتشاف المكان؛ في الباب كان يقف أسود ربع الجثة سقساق البشرة مفتول الهندام ناصع الأسنان كالثلج... مثل حاجب من حجّاب أحد قصور هارون أو أي خليفة. وفي الداخل، في ركن ينبطح «الكونتوار» كالضريح تتدلى حوله فسيفساءات من الزخرفة والزركشة وأروقة شبيهة باللافتات المذهبة التي كانت مصر تنسجها خصيصاً للكعبة المنورة. والصديقان انغمسا في كل شيء حتى أنهما ظلاّ هناك إلى أن أذّن المؤذن في بلديهما لصلاة الفجر، وهما يحتسيان كؤوساً يبدو من طريقة تلذذهما بها كأنها من زمزم، والغالب أنها مسكرة إذ الناس في خشوع أو فناء أو جذبة أو ضحك... المكان بالنسبة إلى الصديقين أشبه بالجنة حيث الخمر والغلمان وحور العين.. فلم يقويا على مغادرته لولا الضرورة. في الخارج لما أرادا أن يضبطا هندسة وواجهة المقر نظرا إلى أعلى الباب كانت سبورة الكترونية ترسل ألواناً قزحية لامعة لأبجدية لاتينية تنطق بعبارة: «بارْ مَكّةْ»!

منذ السبعينات كانت تبدو لي حلقات مسلسل صليبي يحيك أبطاله «اللاهوت» ما ينسجونه من مناورات نسخ ومسخ للإسلام والمسلمين(...) وعلى ما أذكر، كان كارتر بطل المواجهة الهجومية، وهو الذي رغم تقربه وضيافته لدى العرب.. فإنه قد ألغى اللغة العربية من الخطاب المسموع الموجه إلى سكان ما وراء الفضاء.. وفي ذلك نية وقصد مبيتان. وقبل ذلك كانت حروب الاسترداد (الطرد من الأندلس) والنزعات والبعثات التبشيرية المسيحية. وكان الاستعمار والاستغلال والاستقلال والتبعية والنظام الدولي الجديد.. وكانت كل هذه الظواهر تكتسي في طابعها المعلن والمضمر صبغة المواجهة الحضارية الدينية؛ وأقول الدينية لأن أبطال هذا المسلسل هم رجال دين حكام وقوّاد متدينون وساسة عبدة.

لم يكن مستوى المواجهة قد وصل إلى درجة نعت «الآخر» بتعابير وأوصاف دينية مثل كافر، ملحد، شرير، جاهلي، جيفة وإلى آخره من اليافطات والشعارات وكان لا بد من انتظار حلقات أخرى من مسلسل التمزق أو التنافر الحضاري؛ فقد أسفرت ظاهرة الخميني عن ظروف داخلية وخارجية معينة، وفهم معين للعلاقات الدولية ومفهوم الصراع الحضاري.. مما أفضى إلى موقف معين من صاحب «الآيات الشيطانية»، وقضايا الأخوين حمدي وجورج إبراهيم.. حبش وقضية الحجاب في مدارس فرنسا إلى الهجوم الصليبي على ليبيا والعراق عدة مرات، وحياكة المؤامرات للجمهورية الجزائرية عن طريق احتضان السي. أي. إي لجبهة الانقاذ الإسلامي بفرنسا.. إلى نشر نيكسون لمذكراته حيث يستفز شعور المسلمين.. بل لقد وصلت الخساسة بإحدى الشركات الإنكليزية إلى مستوى إنتاج أحذية كتبت عليها وبخط عربي أصيل آيات قرآنية مثل: الله أكبر ولا إله إلاّ الله...

أما مسلسل المواجهة الحضارية العربية الإسرائيلية الطويل، فقد تحول تدريجياً إلى حلقات من انتراكت Entracts يستريح فيها الأبطال ويتدربون على مواصلة الأدوار الحقيقية في القضاء على المسلم بدينه.

هل كان يجب إذن، المرور بكل هذه الفترات والوقوف عند كل هذه المحطات.. للتيقن مرة أخرى بأن الحروب الصليبية لم تتوقف قيد أنملة؟! أم هل كان من الأصح النظر جيداً في طبيعة هذه الحروب نظرة تاريخية وبنيوية (مع ما تطرحه علاقة التاريخانية بالبنيوية من إشكال فلسفي) للفصل بين ما هو مال الله وما هو مال قيصر؟ وبمعنى آخر؛ أليست هذه الحروب الصليبية المباشرة وغير المباشرة هي في نهاية الحساب حروب امبريالية، رغم أن أبطالها رجال دين حكام وقوّاد متدينون وساسة عبدة؟

إنها في نظري معركة تدور رحاها بين مركز قوي بكل ما أعده من قوة.. وأطراف تابعة ومتناثرة هنا وهناك؛ فالامبريالية تشتغل في حركة مزدوجة، إذ تعمل من جهة على نشر التماثل في ظروف العيش والهموم والمهام والزمان والمكان، ومن جهة ثانية تعمل على خلق مناطق مغلقة (غيتوهات) باسم الهويات والخصوصيات والحقوق الإثنية... ولكن الحكام ومديري التروستات والكارتيلات الكبرى والأمراء والأميرات بما يتمتعون من طائرات ويخوت وفنادق وقصور فخمة.. يعيشون حياة «اللوكس» ويجولون العالم بأسره باستمرار، دون أي تعلق حقيقي بمكان ما، ودون أي مؤشر يدل على ارتباطهم بأرض الجدود، اللهم إلاّ المصالح المادية وطيبات الدنيا.

ولقد كتب السلفي المغربي علال الفاسي في كتابه «دفاعاً عن الحرية»: «إن المتولين على الحكم في مختلف أنحاء العالم الإسلامي

جلّهم ممن تربى في أحضان الأجنبي. وتلقى من معينه، ومع أن معظمهم من المخلصين لأوطانهم والذايين عن حرمتها، فإنهم امتلأوا بعقدة نقص أمام الأجنبي، وأصبحوا لا يستطيعون المجاهرة بدينهم والاعتداد بحضارتهم الخاصة، إن أنانيتهم أصبحت لا تجد مجال ترعرعها إلاّ إذا أعجبوا في أقوالهم وأفعالهم الأجانب». أما الناس العاديين والعاميين، فحدث عنهم ولا حرج. إن الأطنان المطننة من الكتب التي ألفها فطاحل مؤرخي العرب وغير العرب تخبر بما لا يدع مجالاً للشك أن الناس يستغلون الدين.

هؤلاء، هل سنعتبرهم كفاراً وملاحدة ومارقين.. وهم يصطفون معنا في المساجد والمقابر ويستعملون الخطاب الديني نفسه؟ هل سنعتبرهم مغتربين مستلبين وهم متشبثون ببلدانهم وشعوبهم؟

في حالة واحدة يمكن اعتبارهم ـ هم وغيرهم ـ كذلك، وهي أن نسيء فهمنا لتاريخ الإسلام والمسلمين؛ وهو تاريخ ينقسم في نظري إلى مرحلتين انتهتا بعوز ابستمولوجي أدى إلى تقوقع ذاتي وحساسية رهيبة.

في المرحلة الأولى كان اتصال المسلمين بالحضارة الغربية في زيها اليوناني. وهو اتصال قد حدث فيه صهر الثقافة قبل الحضارة تلك، في قالب إسلامي، وطور ذاك كان الإسلام يمثل بامتياز فضاء ثقافياً وحضارياً فسيحاً (العباسيون الأوائل، الموحّدون الأوائل، بنو عباد بالأندلس). أكيد وباعتراف يكاد يكون كله صريحاً من لدن رجال الفكر العالميين، أن المسلمين خلال هذه الفترات فقط، قد قدموا للإنسانية جلائل الأعمال والإبداعات في مجالات الطب والهندسة والعمارة والفلسفة والموسيقى... وذلك بفضل أمثال ابن رشد وابن سينا وموشي بن ميمون والرازي وغيرهم كثير. وإذا كان الإنكليزي شبنغلر قد سجل بأن «الفلسفة اليونانية عرفت خريفها

مع دخول العصر الإسلامي» فليس ذلك بمعنى تحول الفكر من النور إلى الظلام، بل بمعنى اكتمال حضارة وميلاد أخرى تتابع المسير تبعاً لجدلية انتقال وتبدل الأفكار والأمكنة. ذلك أن الفكر العربي الإسلامي حلقة من حلقات تطور الفكر الإنساني.

ما كان للعرب والمسلمين أن يقدموا تلك الإسهامات الكبرى لولا تمكنهم وتضلعهم في «تمثل» الآخر وهضم معطياته الدينية والأخلاقية والقانونية... واللغوية أساساً كيما يسهل عليهم أمر النقل والترجمة ولا سيما أيام بيت الحكمة على عهد العباسيين وفي ظل حكم المأمون والواثق والمعتصم.

أجدني هنا في هذا القوس متأسفاً لما صدر عن مدير مجلة «المنعطف» الصادرة في الشرق المغربي، حيث ثبت في افتتاحيته لعدد ٣/٤ المزدوج من عام ١٩٩٢ أنه قال عن غير حق: «إن ثقافتنا (الإسلامية) لم تتح لها بعد فرصة التعبير عن نفسها لتصل إلى الشعوب» وحين يحاول فاشلاً، سرد أسباب ذلك يذكر في السبب الأول: «فهناك أولاً الإزدواجية في التكوين وهي ـ يضيف ـ نتيجة طبيعية لإفلاس التعليم المزدوج الذي سارت في طريقه عامة الدول الإسلامية. وكان ـ يضيف المدير ـ من نتيجة هذه الإزدواجية تخرج أجيال من المتعلمين تعيش حالة من الانفصال والنكد وتقف موقف الحياد السلبي تجاه القضايا المصيرية التي تهدد وجودها...» ويقول كلاماً كثيراً لا طائل من ورائه كما يورد السبب الثاني متمثلاً في «اغتراب النخبة العلمانية» بسبب «وضعها المسلمات موضع النقاش والجدل»!

لا أريد مناقشة «المنعطف» في هذه الورقة، ولا أريد الإحالة إلى كثرة النصوص «السلفية» كما لا أزعم حسم المسألة التي لا زالت تتبلور منذ قرون عدة.. ولكن بهدف تشخيص مخاطر مثل هذه

المواقف التي أصبحت لأسباب معماة ومعلومة تمارس التمويه لأجل تغييب الفرد والجماعة عن حقوقهما ومكتسباتهما ولأجل محاربة الفكر العلمي والتقدمي، بهدف ذاك أطرح هذا السؤال على السيد المدير: ففي ظل النظام العالمي الجديد (القائم رغم الأنف)، هل سيستمر «العالم الإسلامي» على حياده السلبي الذي كان عليه قبيل انهيار المعسكر الاشتراكي؟ وفي ظل هذا النظام، وقد تغير موقع «العالم الإسلامي» بعدده وعدته من رتبة العالم الثالث إلى رتبة العالم الثاني، هل سينتظر الفرصة لتحتل مركز الصدارة «العالم ١» ليقرر في أمن الأرض وأمن الشعوب؟ يبدو لي هذا السؤال ذا علاقة بالاعتقاد الزاعم أن انهيار الأنظمة الاشتراكية حدث بسبب الإلحاد الشيوعي! وهو انهيار كانت تبعاته أليمة ولا تزال على شعوب المنطقة بمن فيهم المسلمون أساساً.. وما هو نصيب انحطاط وانهيار الجامعة العربية والجامعة الإسلامية من ذاك الإلحاد؟

في الملحق الخاص بالفكر الإسلامي لجريدة «العلم» المغربية عدد ٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٢ كتب في صدره ميمون الأزماني يقول:

> «... وما يحدث الآن بجمهورية البوسنة والهرسك هو امتداد في التاريخ والزمن للقضاء على الإسلام والمسلمين بالأندلس. وهكذا دمرت القاعدة الإسلامية بالغرب الأوروبي ومحق فيها المسلمون، والآن تدمر القاعدة الشرقية ويستأصل فيها المسلمون».

ويقول المثل المغربي «ما يحس بالمزود غير المضروب به» وهو مثل ينطبق اليوم على المسلمين ليس فقط في البوسنة والهرسك بل وفي تشيتشينو والسند والبنجاب والسودان وفي غير ما مكان. إن المتضررين أوعى وأعرف بيتمهم وفقدانهم لطعم الأمان والاستقرار الذي كانوا عليه على عهد تيتو أو بريجنيف.. كأنظمة لا

كأشخاص، إنهم يتنكبون، يعانون ولا يعرفون الصادق النيهوم أو يقرأون روجيه غارودي وهو ينتقد الدساتير الشرقية (الاشتراكية) لأنها تعطل الشرع الديموقراطي في الوقت الذي يتملق للإسلام فيعتبره «كافيا» وجامعاً مانعاً. (انظر كتابه «ما يعد به الإسلام») وأستدرك بعد هذا القوس الطويل، المرحلة الثانية.

□ □ □

منذ ما يقرب قرنين من الزمن لما بدأ المد الامبريالي؛ أي بعد تكسير حلقة التطور الداخلي للرأسمالية الأوروبية على حد تعبير الشهيد مهدي عامل، حدث الغزو الاستعماري للعالم الذي يهمنا بحثاً عن الثروات والأسواق، وذلك طبعاً بعد الانهيار أو الانحطاط العربي الإسلامي، حدث الغزو والسطو والسلب والنهب.. وتشكلت من جراء اتساع الفارق بين الأصيل والدخيل حركات التحرر الوطنية وذلك في ظروف وبكيفيات معينة، الشيء الذي اضطر المستعمر إلى الجلاء. ولكن هذا المستعمر كان قد أرسى جذوره ورتّب أموره لأجل أن يستمر السلب والنهب. وبالفعل فإن الاستقلالات الشكلية واللاشكلية التي تمّ إحرازها لم تكن لتفيد المجتمعات العربية الإسلامية، وقد تحولت بقدرة قادر إلى مناطق استفهام دعاها بعضهم بالمجتمعات المختلطة أو المعقدة (Sociétés composites) وآخرون بالهامشية أو التابعة وحتى «الشخبوطية» لأنها أصبحت في يد الشيوخ والمقدمين والشكامين... هكذا سيوفر المستعمر على نفسه عناء ومصاريف ترحيل ثروات الأطراف إلى المركز (المتربول) في الوقت الذي أصبح فيه الغرب، دون غيره مستبداً بالتكنولوجيا اللازمة للعصر.

أمام هذه الوضعية؛ أمام هذه الحملة المدمرة للرأسمالية الحديثة، وقفت البلدان التي تحصلت على استقلالاتها عاجزة عن التعبير عن

تحدياتها، قاصرة في مواجهة «التطور اللامتكافىء»، فقد بدت علاقة الدول «المستقلة» مع الدول التي كانت مستعمرة لها مثل علاقة الفارس بفرسه إذ كلاهما يمشي إلى أمام ولكن الفارس (الراكب) يمشي مطلق العنان بينما الفرس ملجوم.

أمام هذه الوضعية، لم يعد للناس من ملاذ لأجل الحفاظ على كيانهم كبشر إلاّ في التشبث بجذور هويتهم، وفي هذه الجذور يوجد التدين مع ما يتضمنه من أشكال خصوصية. ولأن القاعدة المادية للإنسان إذا أصابها تدهور وانحلال انعكست على أفكاره وروحه، لجدلية التحتي والفوقي، مثل الجسم إذا مرض أحد أعضائه تداعت له سائر الأعضاء. هكذا البلدان العربية الإسلامية لم تجن من تجربتها في المرحلة الثانية (تجربتها مع الاستعمار) غير الذل والهوان والفوبيا الذاتية (Egophobie) تحول معها الإسلام من دين فعل جمع إليه المجاهدين ضد الاستعمار، إلى فكر مخصي بدّل الاستعمار بآخر وراح يأكل أبناءه.

إلى الآن لم يتم الخروج بعد من متاهات المرحلة الثانية وأهم ميزة تغلب وتنسحب على الثقافة الإسلامية هي ميزة الانتكاسية والبسيكوباتيا في الفكر والمعاملة؛ وحتى لا نعود كثيراً إلى وراء، كي نذكر حل ومحاربة الأحزاب العربية الشيوعية كسلوك اقتتال بين الإخوة، نذكر من السلوك الارهابي نفسه اغتيال الشهداء حسين مروة، مهدي عامل، صبحي الصالح... وفي الأخير فرج فودة، لا لشيء سوى أنهم عبروا بالكلمة وهو حق يتضمنه لهم الإسلام. ولكن القاتلين باسم الدين كما فهموه، بل كما أفهموه لهم، لا زالوا على غيهم يمارسون الإرهاب فيتهمون غيرهم بالزيغ والمروق وباسم الدين يدينوذ كل فنان وأديب (نجيب محفوظ، لويس عوض، محمد عبد الوهاب، نور الشريف، محمد

أركون...)، وباسم الدين يفتي الطلبة الإسلاميون في كليات المغرب بقطع أعضاء أو بقتل غيرهم من الطلبة «القاعديين» ـ أحداث السنة الجامعية ١٩٩١/١٩٩٢ ـ وباسم الدين يتم تكفير استيراد الفكر من الخارج ضداً لـ «اطلبوا العلم ولو في الصين» (حديث صحيح)، وباسم الدين دائماً، يتم التشويه والتشنيع... والعكس صحيح. فعند الدين يعز المرء أو يهان!

□ □ □

شيء جميل أن يكون ثمة فكر يؤشر على «الخير والشر»، لكنه ليس أجمل إذا كان حاصل موقف «أرثوذكسي» متشنج يركبه أصحابه مطية للقتل والتنكيل! أليس استحواذاً على التراث والدين هذا الموقف الذي يدعي فيه فرد أو جماعة أنه حارس الإسلام الأمين و «حافظ» القرآن؟! أليس مرضاً أن نجعل الماضي يستمر بإطلاق، ونقتل الحاضر وامكانياته في تحقيق المستقبل؟

دعونا نعبد الله في سلام فـ ﴿كل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً﴾ ـ الآية ـ وهذا العالم، هذا التاريخ يكتنز ثقافات متعددة من الواجب بعثها في خضم الكفاح التحرري دونما تقديس أعمى لأي منها لأن واقعها متناقض تخترقه صراعات العصر الطبقية، ولأن معطياتها المتوافرة فيها تمويه كثير للأشياء. أما الإسلام فليس من المعقول تصديق أحد يدعي امتلاك حقيقته لأنه أفق واسع عالمي فسيح أو يجب أن يكون كذلك انسجاماً مع روحه وتلبية لقداسته. وكل ادعاء بامتلاكه هنا والآن، هو ادعاء مغرض يعمل بوجهين: أسر وتأسير (علي حرب: من يأسر من؟ العدد ٤٧ أيار/ مايو ١٩٩٢ من «الناقد»). والذي ينصب نفسه على رأس الجماعة ويفتي لأتباعه ويأمرهم بتنفيذ أقواله زاعماً أنه يستمد فتواه من كتاب الله، فهو يرتكب خطأ إسلامياً

كبيراً بحيث أنه يغتصب اختصاصات أولياء أمور الناس من جهة ويخلط بين الدين والقانون من جهة أخرى. ولنفترض أنه يرفض القانون القائم ويريد أن يستبدله بالقانون الإسلامي الذي في رأسه؛ فإن جوهر المسألة يكمن في أن الدين ليس هو القانون والقانون ليس هو الدين؛ لأن سن القوانين عمل خاضع لتقلبات موازين القوى بين الناس، في حين أن الدين معطى رباني فوقي. وعندما يتم نقد قانون أرضي باسم الإسلام فإن الاعتقاد السند هو أن الدين قد تمّ تطبيقه بحذافيره في فترة معينة من تاريخه. غير أن الواقع ليس كذلك إلاّ من حيث تسييس الدولة وتنظيم المجتمع؛ ففي عهد الرسول وفي عهد عمر... وكذلك في عهد الخميني.. كان يتم ما يمكن الإصطلاح عليه بعملية قوننة Canonisation المجتمع في الأرض محاكاة للإسلام إما بشكل ترنسندتالي/ أفلاطوني وإما بشكل بيكوني/ معتزلي وذلك حسب الشروط الموضوعية والذاتية للحركة الاجتماعية، عبر تاريخ المجتمع العربي الإسلامي الزاخر بالأمثلة بهذا الصدد.

ما أود قوله في المسألة بتركيز، وجدته عند المفكر المصري نصر حامد أبو زيد في كتابه «مفهوم النص» ذلك أنه ميّز في الدين ما بين دلالتين: دلالة دينية مدلولها «الدين كما أراده الله» في نصوصه الاعجازية المصدقة. ثم دلالة انثروبولوجية مدلولها «نص الدين كما فهمته جماعات المسلمين». ونصر حامد أبو زيد لا يكتفي بالتمييز بين الثنائية الدلالية للدين بل يحاول الجمع بينهما بشكل يجعلنا نضعه فوق المتن الرشدي. مفكر آخر هو محمد أركون صرح مؤخراً لصحيفة «الزمن» التونسية بأنه يرى فرقاً بين القرآن والإسلام ويعتبر الأول وحياً بينما الثاني وضعاً. وأدونيس لا يخفي نظرته إلى الدين باعتباره ظاهرة إنسانية خالصة.

لا يسعني هنا ـ قبل أن أعود على بدء ـ إلاّ أن «أجرد طربوشي» تحية لمثل هذين المفكرين اللذين ما ضاقا ذرعاً ولا ادخرا جهداً في خلخلة الجاهز والمعروف وفي تنقية العقل من أدران الفكر الراكد. والأسف كله للذين يتقززون من الفكر العقلاني ويتخيلون تحت كل حجر عقرباً!

إن العوز الابستمولوجي يتمثل في انعدام القدرة على الاقتناع بأن سمة الفكر هي الانتشارية والعالمية. ومن ثمة فإن كل محاولة لتحليل ظاهرة الدين تحليلاً علمياً، هي محاولة مرفوضة أصلاً من طرف «اخواننا المسلمين» لأنها في نظرهم تقليد للغرب الكافر! بل أن مجرد اعتبار الدين «ظاهرة» قد يؤدي بالكاتب إلى الهلاك. ناهيك عن استعمال مفاهيم مثل: الديموقراطية، الصراع الطبقي، الفرويدية، اللائكية...

□ □ □

إن ما لم يتم فهمه عند «اخواننا الأصوليين» هو هذا الحضور الذي للغرب في حاضرنا، في مظاهره التقنية والسياسية والفكرية، هل هو حضور اختياري يتوقف على إرادتنا الذاتية أم أنه حضور اضطراري تحول بعد شروط موضوعية إلى معطى تاريخي للجهات الأربع من الكرة الأرضية؟ فمتى تمّ استيعاب هذا الوضع بشكل مفيد، يتم معه تطوير أساليبنا في المحاربة، في مواجهة العلاقات اللامتكافئة، لأن الأساليب لا زالت تعتمد منطق الأخلاق وتتشبث بالمبادىء العامة والمجردة التي لا يستفيد منها الضعفاء بقدر ما تخدم الأغنياء الأقوياء (نيتشه).

للغرب أيضاً ميتافيزيقاه وله قيمه المتطورة، تطور ما له من اقتصاد واجتماع وفكر.. وقد بات من الغرابة عدم التسليم ـ اليوم ـ بإيجابية المكتسبات الحضارية الغربية في العلم والتقنية والفلسفة...

إن الحضارة الغربية ترتب الأرضية منذ مدة لاحتضان الرجل الأرقى Superman الرجل الخارق، وكان القرآن قد أمل بالتحلي بالقوة وتحقيق المراتب العليا وكان محيي الدين بن عربي قد تكلم عن هذا النوع من الرجال «الإله الصغير» ولكن في قالب صوفي مجوف. هكذا الإسلام حين حل، أخرج الأقوام من الظلمات إلى النور، وهو الآن كما كان، لا يقبل التدني والانحطاط ولا يستعدي التقدم والعالمية بل يدعو إلى الإنخراط الاجتماعي الذي يهدف إلى تحويل الهوية إلى مجتمع من الأشخاص، مفتوح وعالمي «وحدة الإنسانية في العالم». أما إماطة الحجاب عن هذا العالم المجهول فلا يكون بالخوف منه أو عدم قبوله أو الذوبان فيه... بل بالمشاركة في العمل على تغييره انطلاقاً من معطياته، وأهم المعطيات التي يتأسس عليها عالم اليوم: الديموقراطية وحرية التعبير وحرية الاختيار وكل حقوق الإنسان المنسجمة مع العقل. ومثل هذه المبادىء والقيم لا يمكن أن تكون إلاّ إنسانية ومن نصيب كل سكان العالم الذي تحول بين الأمس واليوم إلى قرية صغيرة.

قد تبدو هذه المبادىء والقيم بالنسبة إلى البعض جديدة، عصرية وعسيرة الفهم وقد يكون السبب في ذلك هو استمرار مفاهيم وعلاقات قديمة وتنافرها في التعايش مع ظهور مفاهيم وعلاقات جديدة.

أليس الاستمرار في ترداد النشيد: «نحن عرب، نحن مسلمون، نحن أفضل قوم الله، الغرب جيفة...» يعبر عن سلوك مجاني ولا واعي وما قبل إنساني؟ ثم أليست دعوة المتزمتين إلى مقاطعة ومحاربة الغرب (وذلك دون العمل بالآية الكريمة: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن...﴾) لأنه يفسد الإسلام، هي من قبيل ذر الرماد في العين وصرف للاهتمام عما يحدث داخل المجتمعات

الإسلامية من إفساد وفساد تحت نير أنظمتها الحاكمة الأوتو.. والتيو.. والبيرو.. والمونو.. قراطية؟ قد تبدو هذه الأسئلة هاوية لأن جلّ هذه الأنظمة لا تدعو إلى مقاطعة أو محاربة الغرب، وإنما الذين يدعون إلى ذلك هم «المنظرون الإسلاميون» غير أن هؤلاء المنظرين ينوبون عن النظام في كثير من الأحيان فيلعبون لعبة المركز المزدوجة الوجهين.

لو أردنا رصد التناقض الأساسي الذي يميز العصر، لقلنا إن المجتمعات تمتلك مؤهلات كبرى لإنتاج ذاتها بصورة واعية، وبالشكل الذي يحافظ على سلامة الإنسان والأرض (البيئة) من مغبات التعفن الاجتماعي والعسكري... ومن جهة مقابلة، تمتلك ما بواسطته تستطيع تدمير ذاتها (الديكتاتوريات، الإرهاب، التقوقع الداخلي..).

إن مجتمعات اليوم تجد نفسها أمام «مجهول» قد نسميه الحداثة والعالمية والنظام الدولي وفسحة الفضاء... وكل التعابير دالة على مدلول التحول الذي «يكون عالمياً أو لا يكون».

[redacted]

نواح الأقنعة

الفجيعة الجماعية
من تموز حتى كربلاء

فاضل الربيعي

كاتب من العراق

ينقل هيرودوت المؤرخ اليوناني الشهير [٥٠٠] ق.م، في واحدة من أكثر مشاهداته أهمية في مصر القديمة، إنطباعاً مفاده أنه شاهد المصريين وهم يقيمون نوعاً من المناحة الجماعية في احتفالات الإله الشهيد إيزيروس. وهؤلاء كانوا يقومون بإعادة تمثيل مشاهد من موته في طقس من الحزن الجماعي، ينخرطون فيه في بكاء حار ومتواصل ثم [يلطمون] و [يضربون على وجوههم وأجسادهم].

هذا الوصف المُقتَضب الذي تتعمده ملاحظة هيرودوت، وتقدمه كتصوير نثري عن نوع من الفرجة المسرحية لا يقدر بثمن. إنه يفتح الطريق الصعبة أمامنا على نحو مفاجىء، من أجل رؤية الصلات الممكنة بين المناحات الجماعية الكبرى، والتي لا يزال بعضها مستمراً في مجتمعنا العربي المعاصر بأشكال عدة. فوق هذا أيضاً، فإن ما هو هام بالنسبة إلينا من مثل هذه المشاهدات الميدانية النادرة للتاريخ القديم، يكمن في إمكان ربط المناحة الكربلائية [الحُسينية] أي واقعة استشهاد الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب عام ٦١هـ في العراق، بعد صدام غير متكافىء مع يزيد بن معاوية، بحلقة أصل في سلسلة طويلة من المناحات الجماعية.

وبوصفها حلقة أخيرة يتماثل الجانب المشهدي فيها وتماماً مع الجانب التمثيلي في المناحة الإيزيروسيّة، فإن إمكان الربط سيبدو واقعياً، ولكن من دون أن يقودنا ذلك إلى البحث عن [مناحة أم] انبثقت منها مناحات تالية، بل سيُنظر إليها كاستكمال لمشهدية جنائزية وحسب. لا ريب أن شكل الطقس الايزيروسي ربما كان يمثل قاعاً تاريخياً محتملاً تولّدت عنه هذه [الشعيرة] المستمرة حتى اليوم، والتي نشاهدها كل عام، وفي شهر محرم، خلال ذكرى عاشوراء في النبطية بلبنان أو في مدن العراق المختلفة، حتى سنوات قليلة خلت. إذ إن هذه، تطابق ـ في إطار الوصف الهيروديتي المُقتضب ـ ما لدينا من تفصيلات تكفلت بها إلى حد بعيد الألواح المصرية، مثلما تطابق وصف المناحة الكربلائية.

لا بد أن ملاحظة هيرودوت المفتاحية، المُتبدية كانطباع عابر وعديم القيمة ربما في نظر علماء المصريات، تشكل أساساً متيناً في سياق محاولة من هذا العيار. ومن شأنها أن توضح واحدة من أكثر المسائل تعقيداً في ميدان التحويل الأدبي الشعبي [للشعيرة] الدينية الفعّالة، المُمتلكة لطاقة استمرار مذهلة، ميدان رؤية الكيفيات التي تتوافر بمقتضاها كل العناصر اللازمة لتلقي [البطولة] وفهمها. ولعل واحدة من أكثر هذه المسائل تعقيداً، متضمنة في معرفتنا للطرائق والأساليب التي اتبعها الخيال الشعبي، وهو يقوم من حين إلى آخر باستعارة أشكال قصصية ونبذ أخرى، من أجل تحقيق المماثلة التامة بين الشخصيات والأبطال والسير والأحداث ودمجها بعضها ببعض، بحيث يتعذر تالياً التعرف بالأصل التاريخي فيها، أو فك التداخل والتشابك بين الصور المُرسلة، والمُستخلصة من سياقها. وبالفعل فإننا نجهل على نحو صحيح طريقة شغل الخيال على [البطل] أو [الحدث].

سيقال هنا بشيء ضروري من الحذر، إننا ملزمون بالتمييز بدقة كافية بين [الشعيرة] بما هي شكل ممارسة طقسيّة، تعبديّة، وبين [الأسطورة] بما هي شكل متضمن للتاريخ ولكن لا يقوله بطريقة تاريخية. وفي هذا المقام يتعين استبعاد النقاش عن طريقنا، حول الأسطورة الإيزيروسية كلياً، والتركيز بدلاً من ذلك على شكل التلقي الشعبي لطقس البطولة والتضحية. إنه الطقس المحبب والمرغوب فيه والمشتهى بقوة من جانب الجمهور، لأنه على الأقل يتيح له فرصة مثالية وكل عام، للدخول جماعيا في التاريخ. ومن أجل الاشتراك فعلياً في إعادة صياغته بطريقة تمثيلية، تنطوي علي ما يلزم من عناصر راديكالية في هذا الإنجاز الذي يعد مستحيلاً: حرفُ التاريخ عن مجراه وإن في حدود ضيقة، وإذا أمكن تعديل بعض المصائر شديدة التراجيدية. وهي إلى ذلك، فرصة بناءة من أجل الانغماس في التاريخ بما هو نثر قصصي، نوع من السرد لا يتيح بسبب طبيعته الصارمة، الإنشائية، إلا أقل قدر ممكن من الفرص للتعديل، وللمغايرة. أي لتعديل مسار التاريخ نفسه. إنها أيضاً عودة متلهف إليها للماضي وهذه المرة بشيء من أبهة التمثيل. إنها استرداد للأبطال المطمورين تحت التراب في عصر عربي تلاشت فيه البطولة، بل والتمكن من تقمصّهم ولعب أدوارهم وإرتداء ملابسهم والتشبه بهم، وبمعنى ما من المعاني محاكاة بطولتهم التي لا يستطيع الجمهور الشعبي أو لا يرغب أصلاً، في اجتراحها، لأنها استثنائية، مثلما هم استثنائيون [كأبطال].

[ليتنا سيدي كنا معكم فنفوز فوزاً عظيماً]. هكذا سيقول دائماً قارىء السيرة الحسينية في العراق، والتي ظلت تذاع من محطة الإذاعة العراقية ـ حتى سنوات قليلة مضت ـ مرتين في اليوم صباحاً ومساءً، في العاشر من شهر محرم من كل عام. ويقال إن أربعة

عشر ألف طلب برقي وهاتفي انهالت على وزير الثقافة والإرشاد القومي[1] ودار الإذاعة عام ١٩٥٨ راجية تكرار إذاعة القسم الأول من مقتل الحسين، الذي يستغرق وحده أكثر من ساعتين مترعتين بالبكاء والحزن والإحساس بالإثم. هذا الاشتهاء التمثيلي الذي يدركه الجمهور مع ذلك بعمق، يلبي باستمرار حاجات روحية ووجدانية، وقدراً ما من الإطفاء المقصود لعاطفة ملتهبة ومتصاعدة أساسها الإحساس بالقهر الاجتماعي. ولكنها أيضاً العاطفة المشتعلة نفسها للبطولة. لا لإعادة اكتشاف [البطل] فهو مكتشف جيداً، وإنما لاسترداده وتتبع خطاه الحزينة حتى الموت، ولمعرفة الطريقة التي اندحرت فيها البطولة كذلك. وهو فضلاً عن ذلك، ضرب فريد من نوعه من ضروب الاشتهاء المثالي، الذي لا يعرف الحدود ولا الحواجز ولا الاعتبارات، لاختراق الماضي.

إن الماضي بالنسبة إلى الجمهور على خلاف إحساس النخبة الثقافية فيه، هو حاجز شفاف ورقيق من الزمن. إنه معاش بعمق. ليس بعيداً تماماً كما تتخيله النخبة، بل قريب جداً. يقول لك رجل الشارع [أمس] فتتصور أنه يعني البارحة. ولكنه يقصد بالضبط قبل سنوات. ترى هل يعبر الضرب على الوجوه والأجساد في المناحات التاريخية الكبرى عن رغبة من هذا النوع؟ في اختراق حاجز التمثيل نفسه وتصوره على أنه واقع للتو، وإن الحدث إنما يجري بالفعل من دون الحاجة إلى أقنعة؟ أم إن الممثلين الذين يقومون سنوياً بإعادة مشهد القتل على الجمهور [وهم أنفسهم مَنْ ينتابهم الإحساس الحقيقي بأن عملهم هذا هو مجرد تمثيل لا أكثر] يتخيلون أنفسهم وقد استردوا الشخصيات الممثلة، وبالتالي أمكن

---

(١) انظر: **الحسين قتيل العبرة**، تأليف الشيخ عبد الزهراء الكعبي (دار الذخائر للمطبوعات، ١٩٨٠)، مطبعة النهضة، قم، إيران.

لهم أن يستردوا الماضي ومن ثم رؤيته؟ ما يحدث حقيقة هو خليط غريب من هذه الأحاسيس.

ذلكم هو جمهور الحدث الممسرح في احتفالات إيزيروس. وهو نفسه ـ مستمر دون انقطاع ـ جمهور المناحة التموزية. إنه كذلك جمهور المناحة الكربلائية، يصدح بنشيجه المعذّب شوقاً إلى هذه اللحظة المستحيلة المحققة بواسطة الفرجة المسرحية، بواسطة التمثيل وبفضله. لحظة الدخول في الحدث الماضوي من أجل تصحيحه أو تغيير مجراه ما أمكن وإن بحدود تعديل تراجيدية المصائر، لأنها تراجيدية غير ممكنة التحمل. إنها فوق طاقة البشر الممثلين، الذين لا يمكنهم برغم إيمانهم ورغبتهم في الموت البطولي، أن يمارسوا ذلك حتى في شكل قريب للواقع. إن البطولة مدهشة، ولكن لا بد من بطل استثنائي يقوم بها. أما الجمهور النائح على البطولة، المشتهي بقوة محاكاتها، فإنه أبعد مما نتصور عن الذهاب إليها بمثل هذه البساطة. هذا الجمهور نفسه سيحافظ وإلى حد أقصى من الحرص على دوره كممثل، لا كبطل. إن رغبته المعلنة هي التمثيل. أي إنتاج صورة أخرى، مماثلة للصورة التي أنتجها التاريخ أو [الشعيرة] الدينية عن البطل. ستتراءى صورة الماضي كحاجز شفاف، كقطعة رقيقة من الزمن، على أنها ممكنة الاختراق بالفعل، ولكن ليس من العقل والحكمة فعل ذلك. فالبطولة لها أكلاف وأثمان رهيبة، وهي كما يقول الحدث الممثل نفسه أصعب من أن تجترح. وتلك هي حيرة التمثيل؟

لئن كان الجمهور الممثل للتضحية في طقسها الجنائزي، الاحتفالي، لـ [الشعيرة] الدينية كما استلمها، معذباً بهذا الإحساس، متطلعاً مع ذلك إلى نوع ممكن من [تعديل التاريخ] بحيث لا يُرى البطل وقد قُطّع إرباً إرباً، وألقي [رأسه] بعيداً عن جسده، فإنه مع هذا لا ينفك عن مساندة هذه التضحية. إنه يرغب في موت البطل.

يا للمفارقة! هل يحدث ذلك حقاً؟ ولماذا يرغب في موت [بطله]؟ هذا الموت، وحده مَنْ سيحقق للجمهور الممثل فرصة رؤيته لموته المحتمل، إذا ما جرّب سلوك طريق التضحية ومحاكاة البطولة. سيلوح الثمن المطلوب آنئذٍ بملامح كاملة وبصراحة لا حدود لها.

□ □ □

إن معرفة السياق الذي يتطابق فيه طقس التضحية التمثيلي بمعانيه ودلالاته، مع المعاني والدلالات التي تنطوي عليها [الأسطورة] أو الحدث أو الواقعة، يحتفظ بأهمية شديدة. مع هذا لا يبدو الجمهور مهتماً بمثل ذلك التطابق المتصوّر، بين [الشعيرة] التي يمارسها وبين حقيقة الحدث. مَنْ يعنيه ذلك؟ لا ريب أننا من دون تفهم عميق لمغزى [الأسطورة] أو حتى الحدث التاريخي، يصعب علينا تفهم [الشعيرة] الفعّالة والمستمرة. ولكن: إلى أي حد يبدو ضرورياً بالنسبة إلى جمهور يمثل التاريخ، أن يعرف الحدود التي يمكن أن ينغمس فيها عبر التمثيل، في التاريخ نفسه الذي يُمسرحه، كما لو كان هناك وأن في وسعه أن يفعل شيئاً إزاء تغيير المصائر ومسار الأحداث؟

في الحالتين الإيزيروسية والكربلائية سيُرى إلى الجانب الممثل على أنه مفتاح التوصل إلى اكتشاف نوع وطبيعة التحويل الشعبي [للأسطورة] وللحدث. إن البطولة والتضحية متقبلتان كفرجة مسرحية تلبي حاجات عاطفية وروحية وثقافية. وهما بفضل هذا التمثيل الذي يقوم به الجمهور سنوياً في عاشوراء، والمتواصل بصورة مدهشة، تتكفلان ببقائه هو نفسه في درجة قصوى من التأهب لملاقاة التاريخ، عازماً على الوقوف إلى النهاية كطرف فاعل. إنها لحظة طوارىء تاريخية، فالماضي تمت استعادته ويتعيّن الآن تغييره؟ ما الذي يقدمه لنا تدقيق متأن جداً في هذا النمط

الشائع من التحويل الأدبي الشعبي المستمر، والذي يقوم به المجتمع جيلاً بعد جيل ومن دون توقف؟

سيقدم لنا ولا شك أشياء كثيرة. فمن جانب يمكّننا من ملاحظة تطابق الأسطورة الإيزيروسية في طقسها الاحتفالي القديم وتماماً، مع المناحة التموزية كما عرفها العراقيون القدماء. ولئن كانت المصادر التاريخية تتكتم وتصمت صمتاً غريباً عن الجانب الممسرح في أسطورة تموز وعشتار، وفي واقعة كربلاء ٦١هـ فإنهما مع هذا تحتفظان بقوة تعبيرهما الشعري المكثف، وبقدرتهما على تذكيرنا بالصيغة المرجحة لهما على صعيد المشهد التمثيلي. إن المصادر التاريخية نفسها لا تفتأ تذكرنا أيضاً بمثل هذه الصيغة: ففي حالة المناحة التموزية يحال المرء إلى الأساطير الدينية السومرية - البابلية. وفي حالة المناحة الكربلائية إلى [أبي مخنف] حوالي ١٥٠هـ، والذي ينقل عنه الطبري كلمة كلمة وحرفاً حرفاً. عدا ذلك لا نكاد نملك كفالة مصدر تاريخي موثوق عن الجزء المُمسرح. عن الجزء الممثل من الحدث، أي [الشعيرة] كما جرت عملية تأديتها لأول مرة أو لمرات تالية. ثمة روايات كثيرة ولكن يشتبه كثيراً بصدقيتها وبدرجة مقاربتها للواقع.

قد تتبدى مع جملة التباينات التقليدية بين المناحتين التموزية والإيزيروسية، تباينات من نوع آخر. ومع هذا، فإنهما تتطابقان بفضل شكل من التحويل الأدبي الشعبي، يمكن رؤيته في المناحة التالية لهما، أي المناحة الكربلائية بوصفها حلقة أخيرة في هذه السلسلة الطويلة. لقد عبرتا كلتاهما عن مظاهر حياتية مشتركة في حضارة العالم القديم، مثلما عبرت المناحة الكربلائية عن مظاهر موازية في مرحلة ما من تطور شكل الدولة الإسلامية. بيد أن ما هو أهم من هذا التطابق أو الافتراقات الجزئية والذي أملته حالة التجاور

التاريخي والتزامن بين الحضارتين المركزيتين المصرية والعراقية، وطبيعة المبادلات الثقافية التي كانت جارية آنذاك، إنما يكمن في تطابقهما معاً مع المناحة الكربلائية، مع أنها ستظهر تالياً وبعد وقت طويل جداً. هل ثمة صلة فعلية وممكنة بين حلقات هذه السلسلة الطويلة؟

لأول وهلة يبدو أن ما لدينا هو بالفعل ثلاث حلقات مترابطة في سلسلة طويلة من المناحات الكبرى. وهذا صحيح جزئياً. ويمكن إجرائياً استقصاء إمكان الصلة بينها من منظور التحويل الأدبي الشعبي المتجسد في [الشعيرة] الدينية. ولكن لا يتبغي التهويل من قيمة هذا التطابق، إذ تستحيل مطابقة أسطورتين قديمتين مع واقعة تاريخية، سوى أن الشعيرة الممارسة في المناحة الكربلائية تذكرنا باستمرار بمثل هذا التطابق، الذي يتحقق بفضل استعارتها لشكل قديم كان يمارس ذات يوم. ويبدو أنه وصلنا من عقائد ما قبل الإسلام من دون أن يثير تساؤلنا. لسنا هنا في كل حال في معرض مقاربة أسطورتين مع حدث تاريخي فعلي إلاّ في حدود رؤية فعاليات الخيال، تجسداتها بكلام أدق.

هذا الخيال سيجد دوماً وفي كل حدث بطولي فرصة مثالية للإستلهام، تساعده على بث الرموز والصور المشتهاة، المرغوب فيها لأغراض ووظائف شتى. وإلى ذلك، فهو لا يهمل أي مغزى بطولي في الحدث، يمكن أن يظهر أمامه، بل سيجرب طاقته التمثيلية على ممارسته عبر إعادة دمجه في بنية المجتمع الثقافية. وستقوم كل محاولتنا هنا على رؤية هذا الجانب من عمل الخيال، الذي لن يلتفت أبداً إزاء أي حدث بطولي، إلى مقدار تباعده أو تنافره الثقافي مع بنية المجتمع الثقافية، بل مع البيئة الاجتماعية. وفي خاتمة المطاف هي محاولة لتفكيك آخر حلقة وصلتنا من هذه

السلسلة الطويلة من المناحات الجماعية وردّها إلى الأصل، كطقس ديني تعهده أدب بكائي دأب المجتمع القديم على إنتاجه من أجل اكتشاف [البطولي]، وإعادة تقديمه باستمرار لتلبية متطلبات روحية عميقة، وثقافية كذلك.

إن عنصر [التضحية] يحتل في هذا المضمار مكانة حاسمة. فعلى مقدار استلهامه كان يتوقف غالباً مغزى الإرسال الثقافي العفوي. ويبدو حتى الآن أن هذا الاستلهام لا يزال يتبدى في شكل ممسرح. يبدأ من لحظة التضحية وينتهي إليها. الأمر الذي يكشف عن حقيقة مهمة من حقائق مجتمعنا العربي المعاصر: ميله الصريح إلى خلق أبطال مهمتهم الوحيدة الموت بالنيابة عنه، دفع الثمن كاملاً من أجل تأمين إفلاته هو من الثمن. إنه لا يرغب في تقديم هذا الثمن جماعياً، ويحبذ انتداب فرد منه لتسديد الثمن. بل إن البطولة نفسها كمفهوم لا تكاد تكتمل من دون التضحية. وفي هذا الحيز الضيق من التعريف المجتمعي للبطولة، فإنها ستتخذ لا محالة مفهوم القربان. إن البطولة لكذلك حقاً في مجتمع محبط وعاجز عن تلقي البطولة كوعي، بل هو يتلقاها كممارسة تمثيلية، فرجوية. على هذا النحو فقط ستتبدى البطولة بوصفها تضحية، أي كبش فداء، قرباناً، يهبه المجتمع من أجل خلاصه. والبطل الحقيقي سيكون حصراً هو البطل الميت، الذي تُرفع إليه وباستمرار عذابات المجتمع نفسه، غير القادر والعاجز عن اجتراح البطولة الجماعية. أما المجتمع فإنه لسعيد للغاية بهذه البطولة التي تجنبه أكلاف المواجهة. أليس غريباً أننا المجتمع الوحيد في العالم الذي لا يكاد يملك بطلاً قومياً حياً واحداً، وأن أبطالنا هم الذين يُهال التراب عليهم في كل ساعة؟ ألهذا إذن نحن أمة أبطال موتى، وأننا نحبذ البطولة كقربان؟ كتضحية وحسب؟ وأن لا مفهوم آخر للبطولة في حوزتنا؟

□ □ □

فضلاً عن ذلك ثمة حقيقة أخرى:

إن المناحة الجماعية ذات وظيفة تاريخية وليست مجرد طقس تجري ممارسته بحكم العادة أو التقاليد أو [شعيرة] دينية مستمرة بفعل قوة الدفع العاطفي والروحي. إننا ملزمون بالتساؤل عن طبيعة هذه الوظيفة التي يُراد لها أن تتم عبر ممارسة [المناحة] الجماعية كل عام، حتى مع انتفاء شرطها التاريخي: سواء أكان ذلك الشرط هو [الموت الزراعي] والجفاف واندحار دورة الحياة الرمزية [الزراعية] كما في مصر القديمة والعراق القديم، أم النزاع من أجل شرعية الخلافة وحولها [كما في مثال يزيد بن معاوية والإمام الحسين بن علي بن أبي طالب]. فإذا كان السومريون والبابليون قبل زهاء أربعة آلاف عام وأكثر، ومعهم [المصريون القدماء] قد توصلوا إلى خلق هذا النمط من التعبير الاحتجاجي على الموت وتمّ تصعيده شعرياً بحيث يبلغ تعبيره الرمزي المكثف المرتبط بالدورة الزراعية، فما الذي يدفع شطراً واسعاً من المجتمع العربي كل هذا الوقت الطويل منذ استشهاد الإمام الحسين بن علي، إلى الاستمرار في ممارسة مناحة، مماثلة وكل عام؟ بداهة سيُقال إن البواعث الدينية تقف خلف هذه الاستمرارية. إن هذا يمكن تقبله جزئياً أيضاً. ولكن ثمة وظيفة مع هذا تنطوي عليها الممارسة لا محالة، وقد تبدو منفصلة عن البواعث الدينية. فها هنا انقلاب تاريخي كامل في وظيفة المناحة الجماعية. إذ لم تعد [أدباً بكائياً] أنتجته مجتمعات زراعية فعّالة، دينامية، متحركة وخصبة، ولأغراض تتصل عضوياً بهلع المجتمع أمام الجفاف والمجاعة المحتملة، بل اتخذت شكلاً جديداً يتضمن كل العناصر اللازمة لإحداث قطيعة ممثلة بين المجتمع والسلطة.

لقد كانت المناحة القديمة تعبيراً عن [فزع] جماعي من سلطة

الطبيعة الغامضة. القاهرة والجائرة والغامضة كذلك، والتي يكاد يستحيل التحايل عليها بل إغراؤها بالعدول عما تطلبه عبر تقديم القرابين. إنها سلطة مطلقة القوة والبطش. ولكنها مع استشهاد الإمام الحسين، تؤسس [لفزع] جديد لم يكن الإسلام المبكر يعرفه. هذه المناحة الجماعية المؤسِّسة للفزع الجديد من [السلطة الجديدة] تريد مع ذلك البرهنة على التماثل. فها هنا سلطة مطلقة من نوع آخر، وها هنا فزع منها. من هذه السلطة الواضحة، المبايعة، والتي عُقدت لها الراية وسمي فيها الخليفة أميراً للمؤمنين. هذه السلطة التي لا تقيم وزناً للفرد مهما كانت مكانته ولو كان حفيد النبي محمد(ص). وهي مستعدة من دون حياء أو خوف لسحقه وتدميره، لقطع [رأسه] وفصله عن جسده، لسبْي عائلته والدوران بها في الأمصار والمدن والشوارع والقرى وتقديمها في استعراض تمثيلي، في موكب تهريجي كأسرى حرب. بهذا يُحل الخيال الشعبي في تحويله [الأدبي] للشعيرة الدينية القديمة، سلطة أمير المؤمنين الواضحة، المبايعة، محل سلطة الطبيعة الغامضة، ويواصل ممارسة الطقس القديم نفسه.

لا ريب أن المناحة الجماعية هنا، تؤدي وظيفة تاريخية جديدة بالفعل: إدخال الفرد في التاريخ الممثل. في قلب المشهد التراجيدي من أجل أن يتعرف بنفسه وفي كل عام، بصورة السلطة التي يعيش في كنفها كمواطن عادي قابل للسحق، لفصل [رأسه] عن جسده إذا ما فكر في مواجهتها. إنها السلطة نفسها المتحدرة من سلالة أمير المؤمنين الذي لم يتورع ذات يوم عن ذبح حفيد النبي. لكأن هذا النمط من التمثيل الجماعي يهدف إلى تذكيرنا دوماً بالسلطة. وربما يُعيد تعريفها ببلاغة ممسرحة. وقد تكون هي سلطة القتل التاريخي المستمر والمتوارث. إن إيزيروس نفسه كان ضحية القتل. وفي هذا القتل كان ثمة خسّة فظيعة، غدر وانعدام حُرمة لا

تحتمل. فالقاتل هو الأخ، إله الصحراء [ست]. وهذه القصة الأسطورية وإن يمكن ببساطة إحالتها إلى قصة أقدم، إلى المناحة الأولى إثر مقتل الأخ على يد الأخ [هابيل وقابيل]، فإنها ربما تتصل بمعنى أدبي ـ رمزي: زحف الصحراء على الأراضي الزراعية. ولكننا في صدد استلهام مغزى الصراع المكشوف الذي تبدت فيه لأول مرة سلطة الإسلام المبكر كسلطة قابلة للاختراق الأخلاقي؟ إذ منذ وفاة الرسول(ص) والسلطة تجاهد من أجل منع تكرار الصورة القديمة. وفجأة، ولكن في سياق سلسلة من الخروقات التالية، ستتبدى صورة «السلطة الإسلامية كسلطة شنيعة. لقد كان الفعل التدميري المصمم لقتل تموز وإيزيروس شنيعاً: تقطيع [الرأس] والجسد معاً ونثرهما أشلاء. إنه قتل رمزي ـ شاعري إلى النهاية. نوع من التمثيل. أما فعل القتل الكربلائي فلم يكن رمزياً. لقد كان يسير إلى النهاية كفعل مصمم لإفناء وتدمير الخصم ومنعه حتى من الإفلات والبطش عبر [تسوية] ممكنة ولو كان ابن نبي. سيروي لنا الطبري(٢) بشيء من الثقة بما يقول، حادثة مروّعة في مغزاها عن الطريق التي فكرت فيها السلطة في خصمها. كيف تفهّمته؟ كيف استقبلت فكرة كونه خصمها، ومن ثم كيف تفهمت [بطولته] وإمكانه على [التضحية].

إن الرواية التي ينقلها يزيد بن خالد القسري(٣) صريحة بما فيه الكفاية لا عن الزمن الحقيقي الذي استغرقته واقعة كربلاء، وتجادل بشأنها الفقهاء، فهذا لا أهمية له. ولا كذلك عن كونها مجابهة عسكرية غير متكافئة بين فريقين. وإنما أيضاً عن المجادلات الدائرة

(٢) الطبري، المجلد ٢٩٨/٣ وما بعدها: دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٩٠.

(٣) الطبري، انظر الخبر مفصلاً/ المجلد ٣ ـ ٢٩٨ وما بعدها وفي ص ٢٤ من [تحف الأنباء].

بشأن [التسوية] الممكنة لإخراج [البطل] من دائرة الفعل المأسوي [للتضحية] المطلوبة، والتي سيرغم عليها. إذ نقلاً عن الدهني وهذا عن أبي جعفر(٤)، فإن الحسين وأثناء توجهه إلى الكوفة اصطدم بجيش عبيد الله بن زياد، وكان بقيادة عمر بن سعد بن أبي وقاص. كان أصحاب الحسين خمسة وأربعين فارساً ومئة راجل كما تخبرنا رواية الطبري. فعدل الحسين إلى كربلاء مديراً ظهره إلى فضاء واسع، برّية، يستطيع بفضلها مواجهة الجيش من جهة واحدة. كان عمر بن سعد قد تولى بقرار من ابن زياد، الري، إذ عهد به إليه لقاء التخلص من الحسين قبل وصوله. في الواقع كان عمر متردداً في قبول المهمة. وقد تقدم برجاء شخصي إلى ابن زياد لإعفائه من هذه المهمة. لكن هذا رفض بشدة. آنئذٍ سيقرر ابن زياد إمهال عمر يوماً واحداً للتفكير، ليرى بنفسه مقدار الولاء للسلطة ومقدار الإمتثال لها عند عساكره. كانت المهمة ثقيلة، إذ إن محاربة الحسين بن علي كانت بالنسبة إليه إثماً دينياً. في اليوم التالي سيتغلب الأمر السلطوي الصادر عن الجهة الواضحة المعقود لها الراية، على الشعور بالإثم الديني، بالعار الشخصي كذلك. وسيذعن عمر بن سعد ويتوجه إلى ملاقاة الحسين. في هذه اللحظات الحرجة حيث [البطولة] مترادفة مع [التضحية] وهذه مع [القربان] سيقول الإمام بكثير من اليأس البناء وهو يرى إلى إسلام جده يُنتهك: إختر واحدة من ثلاث. إما أن تدعوني فانصرف من حيث جئت. وإما أن تدعوني فأذهب إلى ما تريد. وإما أن تدعوني فالحق بالثغور؟ وسيوافق عمر على الحلول المطروحة. إنه حقاً راغب في حل ما من أجل أن لا يُكتب اسمه في تاريخ الإسلام كآثم. وهو يريد بالفعل تسوية يفلت بواسطتها من سطوة الإثم الرابض

(٤) الطبري، الخبر مفصلاً/ المجلد ٣ ـ ٢٩٠ وما بعدها.

أمامه، من هذا الدم الحرام الذي تهتف السلطة به كي يسفكه. ولكنه سوف يطلب من الحسين مهلة ريثما يُكاتب ابن زياد. وسيأتي الجواب مخيباً للآمال. فبعد مشاورة أحد المقاتلة اليمنيين، والذي سيظهره تالياً على مسرح الحدث التاريخي بوصفه رمز انتهاك الإسلام وقاتل الحسين: شِمْر بن ذي الجوشن، سيُقال لابن زياد إن عليه أن يمنع الحسين من التوجه إلى يزيد بن معاوية في الشام، بل إرغامه على مبايعة ابن زياد نفسه والإقرار له بحاكميته على الكوفة بمعزل عن الخليفة أصلاً. حين يكتب هذا أمره إلى عمر طالباً منه إبلاغ الحسين بقراره، فإنه سيلقى رفضاً مضاداً من الحسين، صريحاً ورجولياً. إذ إن الخيارات الثلاث التي طرحها لا يجوز أن تُرفض وتواجه برد كهذا سمع عمر رد الحسين الرافض، فتراءى له دم [التضحية] شاخصاً والإثم شاخصاً أيضاً.

□ □ □

لقد كان [الإثم] اسماً حركياً [للسلطة]. و [التضحية] اسماً حركياً [للبطولة] وحين دارت في مخيلته، المعركة بين [الإثم] و [البطولة] كان واضحاً أن إثم السلطة أقوى من البطولة. لقد أجبرها على تقديم الفِدية: دمها المراق، المنتهك. وحين قدمت البطولة دمها وسكبته فوق التراب تراقصت [التضحية] أمام جمهور القتل الممثل للسلطة فوق الخيول والإبل. إنها الآن جاهزة بكل أبهة الدم لتلبية حاجته وإشباع رغبته في اجتراح [بطولة] زائفة تريد السلطة الانتساب إليها تعويضاً عن شرعية مفتقدة - هي نفسها البطولة المعاكسة التي تتشوق إليها السلطة إزاء الفرد ولو كان ابن نبي. هنا فقط ستقع المعركة الرهيبة ويقتل أصحاب الحسين واحداً واحداً ثم يقتل هو نفسه. سيقطع [رأسه] ويُفصل عن جسده. وقع ذلك في العاشر من محرم عام ٦١هـ. ولقد رأى المسلمون جيلاً بعد جيل

في هذه الواقعة انتهاكاً فظيعاً للإسلام كما استلموه، اختراقاً وجدانياً لا مثيل له. هكذا قال عبيد الله بن مُطيع يوم لقي الحسين وخاطبه عند بئر قبل الملاقاة التراجيدية، بشيء من الحزن والرجاء: إن حرمة الإسلام، وحرمة قريش، وحرمة العرب، تنتهك إن قتلك بنو أمية.

ولكن [البطل] كان يذهب طائعاً إلى دماره الشخصي. إلى فنائه المأساوي بعدما سعى إلى تسوية ممكنة تطفىء لهيب [التضحية] في دمه، والتي كان الإثم يهتف بها من بعيد طالباً منها أن ترغم [البطولة] على الإذعان لشروط المعركة غير المتكافئة. ما حدث كان انتهاكاً تاريخياً بكل معنى الكلمة من جانب السلطة لحرمة [الفرد] و[المجتمع] و[الهوية]. لم يكن ذلك انتهاكاً تمثيلياً رمزياً، وإنما كان فعلا ممارسة بوعي. ويجب والحال هذه التذكير به دائماً، وكلما كانت هناك سلطة آثمة تطلب دماً بريئاً، بحيث يغدو كل فرد عربي بفضل ذلك هو نفسه [غريب كربلاء] مهدور الدم، المطالب بالشرعية والمُشكك في شرعية السلطة. وأن يلعب دوره ويمثله من دون سؤال [شعيرة] التضحية.

في إطار هذه المواجهة الدائمة المصورة أدبياً بين السلطة العربية [المسلمة] وبين الفرد العربي [المسلم] يتوجب التذكير بالإسلام المُنتهك عبر المثال الفظيع الذي قدمته حادثة كربلاء: إنها مواجهة بين سلطة لا تقيم وزناً ولا تعترف بمكانة لأي فرد وهي جاهزة لسحقه، لفصل رأسه عن جسده ولو كان ابن النبي نفسه. ليست هذه المشهديّة تعبيراً شعرياً مرمزاً وخيالياً، يمثل فلسفة بذيئة حائرة ومشوشة أمام مسائل الموت والحياة والخصب. هي ذي مشهديّة ممثلة كل عام طبقاً لشعيرة القتل الدنس، الذي يُسفك فيه الدم الزكي وفي دم الحسين المُراق سيرى كل مسلم، دمه هو مراقاً

ومهدوراً على أرض المواجهة. وفي مشهدية التمثيل المستعاد سيرى السلطة القديمة نفسها والتي لا حدود لقهرها وفظاعتها مشخصة أمام عينيه. هذه السلطة المستعدة لنكرانه وتجاهل مكانته ولو كان حفيد النبي، مهيأة بطبيعتها الانتهاكية منذ تجربتها الكبرى مع الإسلام، لطمس كل معرفة مهما كانت بسيطة بالفرد والمجتمع والهوية، معلية في الآن نفسه من معرفتها البوليسية الغرائزية به كفرد [كافر] و [مارق]. ولسوف تقوم في سياق هذا التجابه بدمج صورته كلما سنحت لها الفرصة بصورة [كافر] أو مرتد، فاتحة الطريق أمام عنفها غير المحدود كي يجرفه عن المشهد. أما أفراد أسرته، فها هو ابن النبي ومؤسس الإسلام نفسه، تُرادف صورته صورة [الغازي] الذي يُقتل دون رحمة فتؤسر عائلته وتُقاد كرهينة. وفي حقل الدلالات اللغوية كم يبدو مثيراً أن تعامل السلطة أفراد الأسرة [كأسرى]! إنهم على هذا النحو منذ اللحظة التي يُطاح فيها برأسه، ولا بد من معاملتهم بطريقة مثالية في الحجب: لن يقال للجمهور العام إن هؤلاء الأسرى هم أبناء وبنات النبي محمد(ص). البنات المنشورات الشعر النائحات الذليلات. لن يقال ذلك أبداً. سيصمت الانتهاك عن التعريف بضحاياه. وسيشتبه أعرابي أفسدته صحبة السلطان بشكينة بنت الحسين وهو يراها تقاد إلى مجلس يزيد فيطلب منحها له ليتخذها جارية. ولكن سيُقال له إنها ليست من أسرى الروم، فيعجب. لقد ظنها من [الفيء] القديم الذي أسسه الإسلام في فتوحاته، وإنه كواحد من المقاتلة المزعومين له حق في هذه المطالبة. وفي اللحظة التي يخترق فيها هذا الحجب للحقيقة، ويدرك هولها سيُطاح برأسه هو أيضاً[٥].

(٥) انظر حكايته في: **أعلام الإسماعيلية**، مصطفى غالب (دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٤).

على هذه الأساس وحده تكون السلطة المنتهكة للإسلام المستلهمة لتقاليد نكران الفرد ومكانته وأسرته، منذ تجربتها الكبرى في الاحتكاك مع أول مطالبة حقيقية بالشرعية، هي نفسها السلطة المجردة لهوية المجتمع والمستمرة باستمرار التاريخ العربي والقادرة دون تردد على تحويل أفراد الأسرة إلى [أسرى]. لقد كان فعل القتل الكربلائي يسير إلى النهاية في منحى مختلف عن سلسلة المناحات الكبرى. ها هنا قلب تاريخي للوظائف.

□ □ □

ولكن، إذا كانت المناحة الكربلائية تسير في منحى مختلف حقاً عن سائر المناحات الأسطورية. فكيف جرى هذا التطابق المذهل في الشعيرة، بحيث وجد الإسلام المنتهك نفسه وهو يستعير تقليداً تمثيلياً من عقائد سابقة عليه؟ في واقع الأمر أن الخيال الشعبي غالباً ما يقوم بمثل هذا القلب للوظائف بواسطة أشكال عديدة من بينها المشهديّة. لقد كان على الخيال الشعبي المرتعش أمام ذلك الانتهاك المفاجيء للإسلام، أن يسعى إلى تصويره. بيد أن النثر وحده لم يكن قادراً على أداء هذه الوظيفة. سيظل الكلام أقل تأثيراً من الصورة. الشعر؟ إنه ليس أقل عجزاً مع هذا عن تصوير رَوْع الإنسان وهلعه أمام الانتهاك. كان الحادث اختراقاً وجدانياً وأخلاقياً كاملاً، ولم يكن من الممكن تخيّل حدوثه أو تحمله مع إسلام جديد يظهر للتو كدولة تبشر بالعدالة. ولذا توجب ابتكار شكل تعبير فعال يستطيع تصوير الحادث بقوة. ليس ثمة سوى المشهديّة مَنْ يوفر فرصة تعبير كهذه. إنها وحدها القادرة على تخزين تفاصيل الحادث وحفظه كدليل قوي على الجريمة يمكن إشهاره كل عام وعلى الملأ. ولما كان مثل هذا الشكل غريباً على تقاليد أمة لسانية حفظت كل تاريخها بواسطة الكلام وليس

الصور، فقد كان أمراً منطقياً تماماً أن يلجأ الخيال إلى عقائد ما قبل الإسلام. إن فيها ضالته. إن الخيال يفعل ذلك دائماً. فهو وعلى نحو تدريجي وشديد البطء يقوم بإزاحة الإطار التاريخي الأصلي، الذي يستمد منه الشعيرة أو ممارستها ومن ثم التخلص منه ومن محمولاته ورموزه القديمة، غير الملائمة بعد، سواء أكان الأمر يتصل بحدث أم ببطل أو بواقعة استثنائية ويُعيد بالقدر نفسه من التدرج والبطء إنشاء شكل قصص شعبي جديد، يروى بواسطة المشهد، حكاية أخرى مختلفة، ولكن بأدوات الطقس القديم نفسه.

ربما لن يتوانى عن استخدام حتى [الأنقاض] التاريخية من القصص والأساطير والمرويات، التي يخلفها المجتمع باستمراريته أو استعارتها من أجل ملاءمة صوره التي يرغب فيها، ضامناً بذلك ومتكفلاً بالحفاظ على طاقة التحريض في رموزه الجديدة. هذه المطابقة بين حدث قديم أو ضارب في القدم مع حدث تالٍ يفصل بينهما زمن طويل جداً، تلفت انتباهنا إلى طبيعة التكييف الفعّال الذي يقوم به الخيال الشعبي لأحداث التاريخ، وهو من وجهة نظره متصل ومترابط الحلقات بشكل نهائي. والعملية برمتها من هذه الزاوية استمرار مماثل [للبطولة] و[التضحية]، فهما أمران مستمران عبر التاريخ وتنعدم معهما أي أهمية للأشكال والبنى الحكائية. سيتلاشى الأصل لا محالة أو يندثر فلا يعود ممكنا تذكره. بيد أن المغزى سيظل قابلاً للإستعادة. وأمام كل حدث ضخم، كل اختراق وجداني للقيم والمُثل، يهرع الخيال إلى التاريخ. أليس هو ملاذه والملجأ الحصين المهيأ لاستقباله؟ المرتب النتائج نهائياً وغير القابل للتعديل؟ ولكن في الوقت نفسه، الذي يبدو له في كل لحظة من لحظاته كما لو كان بالفعل، مفتوحاً أمام إمكان التأويل، وبما يمكنه عند الضرورة من تجريب إمكان التعديل الطفيف أو الجزئي للأحداث؟ إنه أيضاً حقل ممتلك لقدر معقول من الحرية

والسهولة واللاممانعة في تخيّل الأحداث وروايتها من جديد. في هذا يستعير الخيال الشعبي [الجمعي] من عمل الذاكرة البشرية وظيفتها البيولوجية الخالدة: القدرة على التخلص من التراكم الكثيف للمعطيات والمعلومات والاحتفاظ عنها بصورة بعيدة، شاحبة ربما، بيد أنها تفي بالغرض من أجل إعادة تقديم [البطولي] في المجتمع بكل الأبهة اللازمة ومن أجل مواصلة التنديد البصري بالانتهاك.

لقد أغرى الجانب الـمُمسرح في واقعة كربلاء جمهرة واسعة من المهتمين بالمسرح العربي المعاصر نقاداً وكتّاباً. هذا الجانب لطالما نُظر إليه نظرة قليلة الحصافة، كثيرة الإجحاف والمبالغة. ولعلنا نجد رغبة غير مفهومة جيداً تتقصّد البرهنة على أن هذا الحادث بنفسه يتصل بوجود شكل جنيني أولي للمسرح العربي. ذلك أمر فاضح في دلالته، خاطىء كلية أيضاً. ومع أنه لا يزال يحفز الكثيرين على الأخذ به واعتماده منذ محاولة عبد الرحمن الشرقاوي في [الحسين شهيداً] فإنه برهن على العكس من ذلك، على عقم هذا التفهّم غير التاريخي. إن المشهديّة هنا، التي تعبر عنها المناحة الكربلائية بوصفها حلقة أخيرة في سلسلة طويلة، لم يتبق منها سوى هذا الشكل، ولا علاقة لها إطلاقاً بالبيئة العربية، ولا يجوز نسبها بهذه البساطة إلى بيئة عربية مفترضة. إنه تنتسب إلى بيئة قديمة وبعيدة الأصل.

واقع الحال، إن الواقعة الكربلائية الـمُمسرحة تالياً مع البويهيين في العراق [٣٣٤هـ] والذين سيدخلون بغداد في هذا التاريخ من دون قتال، ومع الفاطميين في مصر [٥٤٩هـ] لها صلة غير مرئية بأدب بكائي كان مزدهراً وشائعاً في الثقافة الشعبية، أنتجته المخيلتان المصرية والعراقية مع إيزيروس ومع تموز. ثم غدا أدباً متداولاً في

ثقافات شعوب أخرى. أي إن هذا الأدب البكائي الذي لم يُنتج بالضرورة بسبب عنف مشابه، واقع وحقيقي، ومُمارس أيضاً، هو إعراب أدبي مستقل بذاته كنظرة فلسفية بدئية حاولت تفسير الظاهرات الكونية والحياتية. إن الأشعار والأساطير التي اتسمت بالحزن والنواح هي استمرار لتجربة تاريخية خاصة، إتخذت شكل ظاهرة ثقافية أبدعها العراقيون القدماء، واستقرت بالفعل كراسب ثقافي جمعي، وتمّ تلقيها وإدراكها من ثم كأدبٍ رفيع مرتبط بدورة المجتمع الزراعي. وكل محاولة لفهم سبب «البكائية» أو طابع الحزن في الشعر العراقي وخصوصاً المعاصر، وكذلك الغناء العراقي إجمالاً، يجب أن تبدأ من هذه النقطة لا غير. وبدون ذلك، أي من دون فهم هذه البكائية بوصفها استمراراً تاريخياً لتجربة حياتية خاصة، وأضحت أدباً قائماً بذاته، وليست بالضرورة ناجمة عن عنف ممارس، لا يستقيم أي تفسير. لقد أدرك الخيال الشعبي أن ثمة صلة قائمة بين المناحتين الإيزيروسية والتموزية وبين الحدث التالي لهما: واقعة كربلاء. وفي قلب هذا الإدراك أعطي مدلول للموتين الإيزيروسي والتموزي، مماثل لمدلول القتل، وذلك في كل مرة حدث فيها موت للزرع وجفت الأرض وأقحلت وماتت من العطش بتعاقب الفصول. وسنجد ظلالاً كثيفة لهذا المدلول في استعادات الخيال الشعبي عند مسرحته للواقعة الكربلائية، إذ أشبعت الواقعة بما يلزمها من مدلولات «العطش القديم» الذي تتصاعد فيه وفي إطاره المناحة الجماعية. ولكن بدلاً من إيزيروس أو تموز، حيث يُقتل كل منهما ارتباطاً بعطش الأرض وتشوّقها إلى الماء، سنرى الحسين وهو يموت عطشاً.

إن المتفرجين على مشهدية القتل الكربلائي، سيصغون بانتباه شديد وخاص جداً إلى الرواية الشعبية المُمثلة. ستجف ألسنتهم هم أيضاً من العطش، عندما تبلغ المسرحة ذروتها في الفصل التراجيدي

الرهيب، حيث الدم يُسفك والأبطال عطشى. هناك نص من الأسرة الثانية عشرة في مصر(٦) يصف قتالاً على سطح بحيرة بين إيزيروس وأعدائه، ويمثل المنظر منطقة أبيدوس حيث انتشر هناك في العصر البطلمي عبادة إيزيروس ودُفن فيها بعد موته. والغريب أن الرواية الشعبية، الممثلة عن استشهاد الإمام الحسين تصرّ على تصوير المعركة التي دارت بينه وبين أعدائه بالقرب من نهر الفرات. وهذا صحيح جزئياً من الناحية التاريخية، ولكن الإلحاح التصويري على إفراد حيز خاص داخل فضاء الرواية الشعبية المُمسرحة، لنهر الفرات، مع ما يلازم القتال من حصار يفرضه الأعداء وينجم عنه عطش تراجيدي للرجال والأطفال المحاصرين والمجبرين على القتال، إنما يوضح الطريقة التي سعى الخيال الشعبي بواسطتها إلى تكثيف رموزه ربما باستعارة الإشارة القديمة. إن لها تأثيراً مذهلاً ولا شك على شكل التلقي الشعبي للمأساة: عطش الإله وموته.

ذلكم هو القتال الذي دار مرة على سطح بحيرة وسيدور مرة أخرى قرب نهر، ومرات لا حصر لها في المياه العميقة حيث العالم السفلي. وهو ـ كذلك ـ العطش الممثل بأقصى قدر من النزوع إلى تمجيد التضحية والبطولة معاً، بما يضفي عليهما دوماً شفافية متقبلة لاحتواء العنف وتحويله إلى عنف ممثل هو الآخر، باستمرار، وحتى اليوم. يحسن أن نتساءل عما إذا كان ثمة تسرّب غير مرئي للصور المرسلة من الشعيرة المُمسرحة، انبثق منه هذا التخييل للمعركة، بحيث أمكن استرداد صورة واحدة بعينها من أجل تصعيد المناحة الجماعية شعرياً، صورة التناقض نفسه، الصارخ للغاية، بين البحيرة والجفاف، وبين النهر والعطش؟

□ □ □

(٦) س. هـ. هوك: **ديانة بابل وآشور**، ترجمة نهاد خياطة. (العربي للطباعة، دمشق، ١٩٨٧).

قد تكون أسطورة الإله تموز «ديموزي» من بعض أوجهها، أقدم قصة حب وصلتنا حتى الآن من الأدب السومري ـ البابلي، وإن اتخذت بفضل الشعيرة الدينية طابعاً شديد الرمزية أعرب العراقيون من خلاله عن موقفهم من الموت والحياة والجفاف والخصب. إن العالم السفلي الذي تدور فيه القصة هو، ويا للغرابة! نهر. ومع ذلك فإن تموز سيموت موته الرمزي، من العطش والجفاف.

يثير اسم تموز، حقاً، الشيء الكثير من الالتباس، فهو يظهر في صيغ عدة(٧)، مرة [ديموزي] الراعي، وذلك في قائمة ملوك ما قبل الطوفان. إلاّ أننا نجده ضمن قائمة ملوك الأسرة الأولى الحاكمة في فترة ما بعد الطوفان إذ يأتي مباشرة بعد جلجامش، ولكن في صيغة [ديموزي الصياد]. ولا بد أن لهذه الصيغة قرابة قصصية وثيقة بهبوطه إلى العالم السفلي، الذي يُرى إليه دوماً كنهر عميق. إننا نتساءل: هل ثمة صلة ممكنة بين كلمة [عاشوراء] التي يقال شعبياً إنها صيغة تعشير لأيام القتال الكربلائي «العشرة» وبين كلمة [تموز]؟ لأول وهلة لا يبدو إطلاقاً أن ثمة قرابة لغوية من أي نوع كان. بيد أننا سنجدها واضحة عبر وسيط لغوي آخر. عبر كلمة أخرى هي [آشور].

يردُ، في واقع الأمر، اسم آشور كإله للآشوريين، وإن بصيغ مختلفة أيضاً. فهو [آ ـ سير](٨) و[وآ ـ أوسار] و[آ ـ شار] بما يضع أمامنا احتمالاً كبيراً بوجود قرابة لغوية له باسم الإله إيزيروس [آ ـ سير: إيزير]. على أن اسم تموز سوف يظهر في صيغة مماثلة: فهو [أوسير ـ USIR]. إن القرابة اللغوية المتبدية هنا بين اسمي تموز وآشور قد تفتح باب التأويل واسعاً للتساؤل عن «التصحيف» المحتمل الذي

(٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٨) المصدر نفسه.

أفضى في نهاية الأمر إلى ظهور كلمة جديدة مرتبطة بطقس التضحية والمناحة الجماعية. كان الآشوريون يعتقدون أن «عشتار» هي زوجة الإله «آشور» وحبيبته مع أن كل ليتورجيات تموز تخبرنا أنها زوجة الإله تموز وحبيبته[٩]. هل ذلك ناجم عن الشكل نفسه من الدمج بين الصور بحيث غدا تموز السومري ـ البابلي هو «آشور» الآشوريين؟ في ضوء هذه المقاربة يمكننا أن نتخيل بدورنا، الدمج وقد أسفر عن إرسال جديد لمعنى كلمة «عاشوراء» هذه الكلمة المحيرة والمُلتبسة لعلها هي الكلمة نفسها: تموز المحورة و «المصحّفة» إلى آشور، وهذه في طور تالٍ من استمرار المناحة الجماعية إلى «آشور» ومن ثم إلى «عاشوراء» بحيث انطوت دائماً على المغزى نفسه للتضحية، كما عنت مباشرة طقس الحزن الجماعي بأقصى ما يمكن من التكثيف، مع ما يرافق ذلك من تمثيل مستمر للانتهاك.

ولنعاين الأمر من زاوية ثانية: إن اسم [كربلاء] المدينة العراقية المقدسة التي استشهد الإمام الحسين على أرضها لا تتألف من مقطعين كما يقول العاميون والشعبيون: كرب ـ وبلاء. ثمة اشتباه غير محدود في هذه الصيغة إذ لو صح أنها تعني كرب ـ (الحزن) وبلاء (الموت، المصيبة) كما يُقال، فهل يُعقل أن الذين صحّفوا الاسم لم يلتفتوا إلى وجود باء واحدة؟ من أين جاءت الباء الثانية؟ تدلنا كلمة قديمة إلى حقيقة الاسم ومغزى ارتباطه التالي بالمناحة الحسينية: كور ـ بابل[١٠]. سوى أن هذه تحيلنا إلى كلمة أقدم.

إن ظهور كربلاء [كور ـ بابل] كمكان للمناحة الجماعية بعد استهشاد الإمام الحسين، قد يكون استمراراً لظهور مماثل في بلاد

---

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) **أعلام الإسماعيلية**، ص ٢٦٦ ـ ٢٧٩.

انتشرت فيها عبادة تموز ومناحته الجماعية. هل ثمة دليل على أنها كانت قبل ذلك من أماكن الحزن الجماعي المنتشرة في بلاد ما بين النهرين؟ وأن اسمها يدل دون مواربة على ذلك؟ قد نجد هذا الدليل في مكان آخر، مرتبط بدوره بالمناحة الكربلائية. وتحديداً في كلمة [ببيلا] وهي مكان قرب دمشق حيث دفنت السيدة زينب أخت الإمام الحسين، ولا يزال ضريحها هناك. إن [الباء] في [ببيلا] هي بقية كلمة تعني «البيت»[11] بحسب نظرية جرجي زيدان اللغوية. هذه «الباء» تفيد في السريانية معنى «البيت» و «بيلا» تفيد معنى البلاء. إن الباء هي بقية كلمة ذات معنى مستقل كما يرى زيدان، وهي تعني «بيت» بدليل أنها تستعمل في السريانية بمعنى [في] أو [بين] كقولنا في السريانية [بيت قبورا] أي بين القبور أو داخل المقبرة. فضلاً عن ذلك فإن [بي] التلمودية تعني بالضبط «في البيت». لقد تآكلت الكلمة عبر التحول والاندثار المتواصل للغات واللهجات حتى وصلتنا كبقية لكلمة. هل هي مصادفة أن السيدة زينب تُدفن في مكان قرب دمشق يعني [بيت البلاء]؟ ما صلة ذلك بالكلمة الشقيقة كر ـ بلاء؟ إن [كر] المصحّفة إلى «كور» قد تكون بقية كلمة أكدية بمعنى «قرية» بدليل أن التصحيف أبدلها إلى «كور» التي تفيد معنى مشابهاً. والكور لغة: البقعة التي تجتمع فيها المساكن والقرى. وإذا ما علمنا أن كلمة بيت في السريانية تفيد معنى «دير» فيغدو مرجحاً تماماً القول بوجود أصل أقدم للكلمة، مرتبط بهذه الشعيرة المتواصلة، شعيرة الحزن والمناحة الجماعية الدينية.

على هذا النحو يظهر الشهداء والقديسون على مر التاريخ على مسارح شبه جاهزة. أرضيات روحية معدة لاستقبال أفعالهم على

(١١) جرجي زيدان، **الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية** (دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢).

أنها تواصل تاريخي لا يعرف الانقطاع. لقد كانت هناك أماكن حزن جماعي قديمة ومتوارثة تمّ تجديد ذكراها عبر واقعة موت بطولي جديد.

□ □ □

هناك أمران أساسيان في المطابقة التي قام بها الخيال الشعبي بين صورة الحسين بن علي وإيزيروس، وتموز، من دون أن يكون ذلك مرئياً البتة. ولسوف يتم التخلص حتى من الجانب المتبدي في الأسطورة التموزية كقصة حب. سيندثر هذا الجانب إلى الأبد:

أولهما: كان يمر عبر إطار قصصي وسيط يعود إلى عصر اضطهاد المسيحية المبكرة مع استشهاد القديس يوحنا المعمدان. قُتل المعمدان وقطع [رأسه] أيضاً، ثم ترسخ تالياً في المعتقد الشعبي القول بقدسية التراب الذي عفره دم القديس. وكان المسيحيون الأوائل يستخدمون هذا التراب تبركاً وتقديساً وتعظيماً لذكرى الشهادة تجسيداً كذلك لقدسية التراب[١٢]. وأغلب الظن أن هذا التقليد الذي سيُحييه الشيعة في العراق منذ عام ١٥٣٤م [٩٤٠هـ] لا يعود إلى عمل الشيخ علي بن عبد العالي الكركي[١٣] المتوفي في التاريخ الآنف، وهو عمل تمثّل أساساً في كتابته لرسالة شهيرة في تجويز السجود على التربة المشوية بالنار، بل إلى وقت أقدم من ذلك. إنها حفنة التراب نفسه المعفر بالدم التي خُيل للجمهور

(١٢) د. سيد عويس، **من ملامح المجتمع المصري المعاصر** (المركز القومي للبحوث، القاهرة، ١٩٦٥).

(١٣) محمد جمال باروت، مجلة **الهدف**، العدد ١١٤٧، انظر مقالته [نظرية ولاية الفقيه].

الشعبي مرة على انها تخص يوحنا المعمدان وأخرى على أنها تخص الحسين. والفعل نفسه: قطع الرأس. ولن تكون ثمة ضرورة للسؤال عن صحة المعتقد ما دام يُلبي حاجة روحية عميقة.

سيتقبّل المسلمون الشيعة في العراق هذا التقليد ويتفهّمونه على أنه صادر عن الإسلام المنتهك. حتى إن صاحب [الدُرر المنتخب في تاريخ حلب][14]، لا يتردد في رواية حكاية تبدو شديدة الخيالية عن سيف الدولة الحمداني، الذي كان جالساً في قصره عندما رأى نوراً يصعد إلى عنان السماء من مكان قيل إن [رأس الحسين] مرّ به وتقطّرت منه قطرة دم واحدة فوق صخوره، وذلك أثناء السير من العراق إلى الشام عبر حلب في موكب السبي الشهير. كان النور يصعد إلى السماء، فلما [أصبح قصده سيف الدولة وأزال عنه ما كان فيه من تراب وأحجار فرأى الحجر وعليه أثر الدم] [15]. ثم إن له رائحة زكية مثل رائحة المسك الأذفر وعليه نور ساطع، فأمر ببناء المكان مسجداً. من المرجح أن الاعتقاد بقدسية التراب هذا، كان متوارثاً ومستمراً من قبل أن تجري حادثة سيف الدولة، وقبل إشهار الإذن الفقهي الذي أعطاه الشيخ الكركي وأجاز به السجود على التربة المشويّة بالنار.

وهناك واقعة أخرى تُدلل على فعالية محتملة لهذا التوسط المسيحي في تقديس التراب المُعفر بالدم. ولكن هل

(١٤) د. تيودور بيشوف، [تحف الأنباء في تاريخ حلب الشهباء] ترجمة وتحقيق د. شوقي شعث وفالح بكور. (دمشق، ١٩٩٢)، ص ٢٦.
(١٥) المصدر نفسه.

يتصل ذلك حقاً ببقايا معتقد تسرّب إلى الدين الإسلامي من حادثة القتل القديم [ليوحنا المعمدان] عبر الأديرة والمدارس الدينية السريانية في بلاد ما بين النهرين؟ إننا نجد في حدود ٢٢٠هـ قائمة منسوبة إلى الجاثليق سبر يشوع الثاني[١٦] وهي تتضمن اسم مدينة عراقية جنوبية كانت مسرحاً مهما للتبشير المسيحي. هذه المدينة هي ميسان والدير هو [دير ميشان] [ميسان]، مع أنها كانت أيضاً إبان تصاعد التوتر الناجم عن انتهاك الإسلام وانقسامه وفي مرحلة ما من مراحله، معقلاً من المعاقل الشيعية العراقية. إن القرب الشديد للتاريخين التاليين: ٢٢٠هـ حيث وجود أديرة في هذا الجزء من بلاد ما بين النهرين و٩٤٠هـ حيث تمت إجازة السجود على التربة المشوية بالنار، ربما يبرر هذه الإحالة التي ترى في قصة [رأس] المعمدان المقطوع وسيطاً محتملاً في المطابقة. لقد تبدت فكرة السجود على التربة المشوية بالنار بين الفقهاء الشيعة تقليداً حديثاً مشتبهاً فيه[١٧]. الأمر الذي أملى عليهم تقديم حلّ علمي. إجابة ممكنة. وكانت الإجابة الممكنة هي إجازته. الحل كذلك. هو ذا التقليد القديم يفوز بفرصة جديدة للاستمرار المذهب في ديانة أُخرى. ومن دون أن يعيقها الدين أصلاً. فبدلاً من نبذه جرى تقبله وذلك لشدة وعمق الإيمان به وممارسته.

وثانيهما: كان يمر لا محالة عبر توسّط إسلامي خالص. إن التقاليد البويهية ـ الأيلخانية هي التي أحيت التعزية

(١٦) **ثقافة السريان في القرون الوسطى**، نينا بيغوليفسكايا، ترجمة د. خلف الجراد (دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٠).

(١٧) باروت، المصدر نفسه.

بالحسين في شكل مجالس شعبية طوال الأيام العشرة من محرم، بحيث تختتم بمشهدية تصوّر حادثة القتل الكربلائي مع ما يرافق هذا من نواح وبكاء وضرب على الوجوه والأجساد، وإعادة قراءة السيرة البطولية على الجمهور، ومظاهر حزن جماعي ممثل. ستُستلم هذه المسرحة للقصة بصيغتها الراهنة، مُتضمنة الشكل القديم، الايزيروسي والتموزي ولكن هذه المرة، وقد وضعت تحت رقابة السلطة وبإشرافها المباشر. أي عبر صياغة وتعديل شكلها العامي المتداول. كان العام ٣٥٢هـ عاماً حاسماً على هذا الصعيد، ففيه أمر معز الدولة البويهي بإقامة ذكرى عاشوراء في بغداد طالباً من الأهالي «إغلاق الدكاكين والأسواق ووقف عمليات البيع والشراء، وأن يظهروا النياحة ويلبسوا قباباً عملوها بالمسوح وأن تخرج النساء منشورات الشعور مسودات الوجوه وقد شققن ثيابهن يدَرْن في البلد في النواح ويلطمن على الحسين»(١٨). ويبدو أن الفاطميين في مصر حوالى ٥٤٩هـ قد أحيوا هم أيضاً وعلى نطاق واسع هذا الشكل من المناحة الجماعية، مُستلهمين الأصل الإيزيروسي. لقد قاموا باسترداد ذكرى البطولة والتضحية عبر مشهدية بصرية يُرفع فيها الطقس القديم إلى مصاف ممارسة كأنها من صميم الإسلام. على هذا النحو وجد الإسلام المنتهك التعبير الشعبي البليغ عن نفسه كإسلام مُعذّب، إزاء السلطة التي خلقها ولكنها سرعان ما غرقت في اضطهاده ومطاردته. قتلته وشهّرت به.

(١٨) انظر: **العامة في بغداد**، فتحي عبد الرزاق سعد. (الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣).

إنه موت مضاء، يُعرض فيه الإسلام داخل فضاء فرجوي مفتوح ورحب، هو فضاء قيمه ومثله نفسها التي وعد بها، والتي في وسع الجمهور لا النخبة أن يمثل فيها قصة الانتهاك كاملة، من دون حجب هذه المرة لهوية الفرد القتيل أو لأسرته. سيُقال علناً وبأقصى ما يمكن من التنديد إنه ابن النبي محمد(ص). سيُعاد كذلك تعريف الحقائق المزورة بأكثر ما يمكن من وسائل التعبير عن الولاء والكره معاً، ومن أدوات إشهار الانحياز إلى البطولة التي غُدر بها بخسة. ففي هذه الاستعادة المتأخرة للحدث التراجيدي لا يجوز إغفال كونها إعادة تمثيل للتاريخ من أجل الدخول فيه، من أجل الثأر من السلطة بنشر جريمتها على الملأ وبلا توقف، قصد مواصلة التنديد بصرياً بالانتهاك الحقيقي للإسلام. إنها أيضاً محاولة جماعية لردّ الاعتبار إلى الإسلام نفسه كي يقوم بفضح الانتهاك. أليس هذا احتفالاً مجتمعياً بعيد الدم الذي يهتف ضد الجريمة؟

من زاوية ما، ستبدو هذه المشهدية البصرية، شكلاً شعرياً جديداً لاحتفالات المجتمع في مواجهة احتفالات السلطة: القتل والقتل الرمزي. وها هما يتقابلان داخل إسلام ممثل تُعرض فيه القصة على شهود أحياء. على قضاة تمّ اختيارهم من المجتمع من دون مظاهر أو مواصفات، ولكن بامتياز النزاهة المطلقة. هؤلاء القضاة الذين هم كل فرد، لا على التعيين، سيعاودون إصدار الحكم القديم نفسه بحق الانتهاك والمنتهكين.

□ □ □

لقد جرى استرداد البطولة بصرياً وعلى نطاق واسع وفي قلب

المجتمع. في المدن والقرى والشوارع. منذ تدخلت السلطة البويهية. قبل ذلك كان الأمر يجري على مستوى ثقافي شعبي عفوي وغير منظم. وهو استرداد سيتخذ منذ الآن أقصى ما يمكن من الإثارة والهيجان الجماعي، لا من أجل تمجيد البطولة والتضحية، وإنما كذلك من أجل مواصلة التنديد بانتهاك الإسلام. عملياً سيبدو ذلك ضرباً من ضروب الزج المنظم للمجتمع في نمط غير مألوف من التمثيل الجماعي، الذي يُتاح فيه لأي فرد مهما كان بسيطاً أن يتقمص دور بطلٍ من أبطال الحدث التراجيدي. كل ما عليه أن يحفظ الدور جيداً، وأن يهتف بالحوار بصوت قوي ومسموع، فهو في مسرح مفتوح، فضاء، حيث لا مكبرات صوت ولا تقنيات. إن المجتمع يمثل. هو ذا حدث خاص به تماماً ويستطيع الآن أن يُمسرحه. كل ما يلزم شراء بعض الثياب والأقمشة التي يمكن استخدامها كأزياء تاريخية وكرايات يلوح بها الأبطال والمجرمون. وهذه الإكسسوارات زهيدة الثمن، تفي بالغرض من أجل المسرحة. ولكن لِمَ ذلك؟ ولأية أغراض؟

ما الذي هدفت إليه البويهية والفاطمية؟ وما الذي كانتا ترميان إليه من وراء هذا الإحياء لعنصري البطولة والتضحية؟ أية قيم وإرسالات ثقافية كانتا تنشدانها عبر هذا النوع من الفرجة البكائية؟ لا بد أن المسرحة لم تكن إذ ذاك قد فرغت بعد أداء وظيفتها الكاملة. كانت لا تزال مترعة بطاقة هائلة على التأثير. وكان يجب أن يُحسن استخدامها، وهي لا تزال فعّالة حتى مع تغير شكل المجتمع الزراعي القديم. لقد توجب زج المجتمع في الاحتفال في نوع من الأداء التمثيلي الجماعي. ولربما وجد البويهيون والفاطميون والصفويون من بعد، في هذا الأداء، وسيلة من وسائل الاستحواذ على المجتمع نفسه، الراغب ويا للمفارقة! في تصوير الانتهاك، المتلهف إلى الإبقاء على التصوير الجماعي له كتذكار تاريخي عن

سلطة «إسلامية» يمكن مماثلتها في كل آنٍ مع أي سلطة أخرى تنسب إلى نفسها إسلاماً مزوراً، فيما هي تطارد الإسلام الحقيقي وتعنفه. هذه الوظيفة الجديدة لمشهدية الحزن الجماعي، التي أبقي فيها مع ذلك على الإطار القديم للمناحة، ستعطي الإسلام المضطهد حق الاستئناف ضد مضطهديه والطلب إلى المجتمع محاكمتهم. فلئن حُرم منه كل هذا الوقت الطويل، بفضل الحجب والتمويه والمخادعة، فإن الجمهور العام يستطيع الآن وحسب أن يطالب بهذا الحق، بل ويمارسه رمزياً عبر التمثيل. بيد أن هذا الزج المنظم للمجتمع في هذه الاحتفالات كان يعبر ضمناً عن خطاب السلطة ويتداخل معها.

من المؤكد أن الشطر الواسع من المجتمع المُمارس لـ [شعيرة] الحزن الجماعي، لم يكن قادراً بالضبط على التعبير عن مواقفه من سلطة محتلة، ومهما يكن فقد بدا البويهيون غرباء وإن كانوا مسلمين، وإن كان خطابهم موجهاً عبر القناة المذهبية نفسها. متماهياً مع نزعات هذا الشطر من المجتمع. ولكن كان في وسع المجتمع رغم ذلك، أو جزء منه على الأقل، أن يُعبر رمزياً عن موقفه إزاء سلطة الانتهاك. وذلك عبر تصويره لانتهاك سلطة «أخرى» قديمة للإسلام، أي لهويته، ولن يتوانى عن ترميز هذا الفعل والإيحاء به. لقد جرى وضع المسرحة تحت رقابة الدولة، وصارت تعرض لا وفقاً لرغبات شعبية مفتوحة وحسب، وإنما برغبة السلطة وإشرافها وإرادتها. هذا صحيح تماماً كما تخبرنا المصادر التاريخية المختلفة، بل إن فحوى الأمر الصادر عن معز الدولة البويهي يفصح عن ذلك. على أن هذا التدخل المباشر لم يكن ليمنع المجتمع من رؤية التوافق الممكن بين الحاجات. ففي ظل المحتل البويهي يمكن ممارسة البكاء الجماعي على إسلام يُنتهك هذه المرة أيضاً. هو انتهاك قادم من وراء الحدود. ومرة أخرى تبدت [الشعيرة] عينها وكأنها

شُحنت بوظائف أخرى جديدة ومتنوعة، مع الحالة البويهية والصفوية وما بعدها.

□ □ □

مع [الفاطمية] المصرية قد يختلف الأمر قليلا.. إن تجربة عبد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية في المغرب [ولد عام ٢٦٠هـ - وتوفي عام ٣٢٢هـ] تنبئنا بجانب هام للغاية عن مغزى هذا الإحياء لتقاليد التمثيل. لقد كان هو نفسه شخصاً ممثلاً، متنكراً ومُقنعاً، عاش جزءاً كبيراً من حياته كممثل لعدة لشخصيات ظهر فيها في المجتمع. وذلك من أجل تفادي قمع الخلافة العباسية. إن دراسة الشخصيات الشيعية المناضلة ضد الخلافة العباسية دراسة أدبية تشريحية ودراسة الفقه الشيعي في الإطار عينه، يمكنهما أن تساهما في تقديم مادة لا غنى عنها لكل مؤرخ، إذ في مجتمع عاش بعمق تجربة الانتهاك التاريخي لهويته منذ وقت مبكر، لا بد أن يتراءى أمامه وباستمرار إمكان حجب نفسه عن السلطة عبر ارتداء الأقنعة. عبر نوع من التمثيل الذي يُهيئه تالياً لممارسة [الشعيرة] نفسها بصورة تلقائية. إنه يدخل في طقس التمثيل الجماعي مزوداً بكل أدوات التمثيل وأكسسواراته وارتجالاته، مدرباً تدريباً ميدانياً طويلاً وشاقاً. لا حاجة إلى المُلقن أو الإرشادات، فالبطش المستمر يُقصي رغبة المجتمع في الإعلان عن نفسه وهو مضطر على الدوام إلى ممارسة التمويه، إلى تضليل العنف ومخادعته، إلى الهروب من أمامه تحت رداء الممثل. تذكر المصادر التاريخية المختلفة ذلك وبالتفصيل، وفي حالات لا حصر لها. لكن عبيد الله المهدي كان متميزاً على هذا الصعيد. لقد لعب مرات كثيرة دور تاجر(١٩) أثناء

(١٩) خير الله سعيد، **عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي** (دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٣).

عمله السري. كانت لديه فوق ذلك قدرة استثنائية على الحجب والظهور في المجتمع العباسي بأزياء وشخصيات كثيرة اختارها بعناية وإتقان. تقمّص سلوكها وحواراتها وتكهن جيداً، ومسبقاً، بردّات أفعالها المحتملة إزاء كل تصرف مضاد. إنه محترس تماماً حيال العنف، ووجد في التمثيل شكلاً ملائماً للخداع. وبالمعنى المجازي العريض سيُعد ذلك شكلاً ممسرحاً، ارتداء للأقنعة، نوعاً من أنواع [التنكر] الذي يقوم به الفرد مضطراً من أجل تفادي انتهاك السلطة. هذه السلطة عينها التي رفعت من قبل درجة نكرانها للحسين وصوّرته «متمرداً» يمكنها ببساطة أن ترفع من درجة نكرانها لفرد آخر مثله.

بذا تكون السلطة سلطة مقنعة. ممارسة للتمثيل هي الأخرى: إذ ما انفكت تعادي أبناء العمومة في الشام حتى بعد اندحارهم أمامهم، بدعوى الشرعية تارة، وبدعوى قسوتهم وظلمهم تارة أخرى، أي انتهاكهم للإسلام. لكنها كانت تقوم في الوقت نفسه بعمل مماثل. فعلى الطرف الآخر من الإسلام المُدعى، كان ثمة من يناضل باسم الحسين ضد اللاشرعية. إنهم مطاردون ومطلوبون للموت. منذ تلك اللحظة فقط، بدا المجتمع بأسره وكأنه يغرق في التمثيل. يغوص عميقاً في الحجب المتعمد لنفسه بسبب شهوة العنف المتصاعدة. كان ارتداء الأقنعة نوعاً من حل، محاولة جماعية لخداع العنف وتضليله وحمله على تغيير مجراه. بل إن السلطة والمجتمع كانا يمارسان معاً نمطاً من التمويه، يصدر أساساً عن قطيعة حقيقية بينهما، مؤسسة على وعي تلك اللحظة الخطيرة من الانتهاك المبكر للإسلام. إن تقاليد التشيّع كانت تتضمن دوماً مثل هذا التقنّع. ولعل ظاهرة [التّقيّة] كفلسفة باطنية في الفكر الشيعي، ومن بعض أوجهها غير المنظورة بعد، والمتبلورة مع هذا وعلى أكمل وجه في عهد الاضطهادات العباسية، لا تعدو أن تكون أكثر من

كونها هذا النوع من التمويه، من [ارتداء الأقنعة الفكرية]. حبس العقل لتضليل العنف وحرمانه من رؤية الصورة الحقيقية. ألم يضطر الخوارج إلى عقد اجتماعاتهم في سراديب تحت الأرض وهم يتنكرون في ملابس نسوة عجائز؟ إن الأشخاص الذين يمارسون شعيرة التضحية الكربلائية في جانبها المُمسرح، سيبدون لنا بلا مراء وكأنهم تهيأوا بصورة مثالية للقيام بذلك منذ وقت طويل جداً. ليس هذا أبداً تقليداً حديثاً ومن دون سياق أو أرضيات. إنه ثقافة شعبية، شديدة العامية ترسخت تقاليدها عميقاً، وتدرّب المجتمع على ممارستها كذلك.

□ □ □

طبقاً للمبدأ الإسماعيلي(٢٠) فإن الخالق [كل] يقابله في المنحى التأويلي [كل] آخر، جمعي. حركية مجتمعية ترتبط بشخص الإمام. هذا المبدأ يشكل بدوره مفتاحاً هاماً من أجل تفهم شكل المطابقات والمماثلات التي قام بها الخيال الشعبي بين صور الأولياء والقديسين والأئمة مع الآلهة. وهو يعرض علينا نقاشاً، عطفاً على ذلك، حول حدود التماهي بين الصورة الدنيوية والإلهية. ونحن نعلم أن المماثلة بين [الإله] و [الإمام] عند بعض غلاة الشيعة هي ظاهرة مألوفة، وبشكل خاص في حالة الإمام علي بن أبي طالب، الذي تُعده بعض الفرق الشيعية [إلهاً]. ولكننا لا نعلم على وجه الدقة صلة هذه المطابقة بقائد ما قبل الإسلام. ما الذي يعنينا من ذلك كله؟ هذه المسألة شديدة الارتباط بمحاولة تبيان الطرق التي لجأ إليها الخيال الشعبي في استثماره الخلاّق للجانب التمثيلي من المناحات الكبرى.

(٢٠) سعيد، المصدر نفسه.

إن الإله إيزيروس في مرحلة ما من مراحل تطوره، وارتفاع مكانته الروحية الغامضة، مرّ بمثل هذا الدمج المقصود بين صورتيه الدنيوية والإلهية. على نحوٍ ما، كان إيزيروس [شخصاً] غامضاً. قبل أن ينتقل فجأة إلى طوره الأخير كإله. ولدينا كثرة من النصوص الأدبية القديمة البابلية والسومرية والمصرية، عن رجال إلهيين. ملوك آلهة، يُعاملون طقوسياً كملوك وكآلهة. ذلك دون شك تطابق فعلي بين [الكل] الروحي و[الكل الدنيوي] بالمعنى الشيعي وتأويله الإسماعيلي حصراً. بيد أن أهم مرحلة في تطور إيزيروس بالنسبة إلينا، هي مرحلة تقمصه لفرعون(٢١). وذلك في حدود الأسرة السادسة. هذا التقمص لسلطة أرضية اعتبره علماء المصريات تجسيداً لفكرة ضمان النفوذ الروحي بعد الموت. غير أنه يُعبر ضمناً عن هذا التماهي بين الملك والإله. قد يكون صدى هذا التقمص موجوداً في فكرة [الغيبة] نفسها، التي تشكل أساساً متيناً في الفقه الشيعي، بما هي حجب للشطر المنظور والدنيوي من هذا [الكل] الجمعي، أي الإمام في نهاية المطاف.

هذا التغييب للإمام، يبدو مطابقاً للحجب الإيزيروسي بفضل قصة الانسحاب إلى السماء حيث الوعد بالمجيء ثانية لنشر العدالة. الأمر عينه سيجري استطراداً مع المسيح. ولدينا هنا تدرّج منطقي: إيزيروس [الإله]. المسيح [الرسول] وأخيراً المهدي المنتظر [الإمام]. إنهم جميعاً ينسحبون من المسرح بوعد المجيء ثانية. ولكن اتخاذ البطل في هذا السياق من تشكل وتكون صورته، بُعداً إلهياً لا يعني سوى أنه لن يعود أبداً بطلاً عادياً. لا بد أن يكون موته الرمزي استثنائياً للغاية، أعمق وأبعد أثراً، ولسوف ترتبط به كل كرامة ممكنة، كل معجزة أيضاً حتى من قبل أن يولد. من هذا المنظور

(٢١) هوك، المصدر نفسه، ص ٤٩.

ستصدر فكرة الجمهور الشعبي عن الحسين والمناحة الكربلائية. سيعود الواقدي[٢٢]، وهو يروي قصصاً شعبية أكثر من كونه مؤرخاً حصيفاً، إلى الوراء من أجل مشاهدة هذا البُعد الإلهي. وليقول لنا إن الحسين كان رجلاً استثنائياً تماماً، بل إن قصة ولادته تجسد ذلك. لقد ولد الحسين كما يروي الواقدي بعد مولد الحسن بخمسين ليلة فقط. وإن مدة حمله كانت ستة أشهر. تبدو الولادة خيالية، ومع ذلك يمكن الصفح عن هذه المحبة الخيالية والتعامل معها بلطف. إنها نمط من المبالغات غير الضارة، الشعبية وغير الجادة. ولكن سنعامل بحذر شديد النتائج التي تؤول إليها حكاية الواقدي، المروية من دون أدنى تحفظ، والمختتمة بالعبارة التالية: «ولم يولد لستة أشهر وعاش إلاّ عيسى ابن مريم والحسين بن علي»[٢٣]. ماذا يعني ذلك؟ ولماذا يُلحّ الكثير من الإخباريين القدماء على إجراء هذه المطابقات بين الإمام الحسين وبين المسيح؟ لن نُسلم بالطبع برواية الواقدي الآنفة، وهي نسبياً قابلة لأن تدرج في سياق القصص الخيالية. ليس ثمة ضرورة لمساءلة الواقدي أو نصه عن مقدار الصدقية، فهي غير متضمنة أصلاً في النص. ولا توجد خارج إطار البطولة المجترحة أي أهمية حقيقية للبرهنة على حدوث ولادة ثانية بعد ولادة أولى، وفقط خلال خمسين يوماً، لكننا مع هذا سنتقبل النص بوصفه كشفاً عن نزعة تنسب إلى البطل كل ما يمكن من المعجزات والكرامات، حتى من قبل ولادة بطولته. ولهذه النزعة علاقة وثيقة بالتذكير المتواصل للسلطة المنتهكة بأنها لم تقتل بطلاً عادياً من بين سائر أفراد المجتمع، بل [كلاًّ] تجمعت فيه مواصفات القداسة غير البشرية. إنه البطل في بُعده الإلهي. من غير المفاجىء إذن أن تضيء هالة من نور [رأس] الحسين الذبيح، وأن

(٢٢) نقله مختصراً صاحب **كتاب أعلام الإسماعيلية**، المصدر نفسه.
(٢٣) الخبر مفصلاً مع أخبار أخرى، **أعلام الإسماعيلية**.

تنبعث منه رائحة زكية، كما انبعثت من قبل الرائحة الزكية عينها من [رؤوس] إيزيروس وتموز ويوحنا المعمدان. سيُضاء [رأس] الحسين المقطوع بهالة من النور على مر التاريخ. حتى قطرة الدم التي تقطرت فوق صخرة في جبل الجوشن بحلب، ستشع نوراً ويراها سيف الدولة وهو جالس في قصره.

تلك هي الرائحة الزكية وذلك هو النور الساطع. لكأن صدى صرخات عشتار النائحة على أشلاء تموز، طالبة في الاحتفالات الجنائزية من البشر الحزانى، المتفرجين على موت الإله، أن يشاطروها البكاء، تتردد من جديد مختلطة بنواح إيزيس وزينب. يصف ابن الجوزي(٢٤) هذه اللحظة التي يشع فيها الرأس المقطوع نوراً وتنبعث منه الرائحة الزكية وصفاً مذهلاً تمثيلياً بأتم المعاني: الموكب الذي يقوده قاتل الحسين، شمر بن ذي الجوشن يتوقف في بعض المحطات للاستراحة أثناء السير إلى الشام. كانوا يخرجون [الرأس] في كل مرة يستريحون فيها، ولكن ليضعوه فوق رمح ثم يسندونه إلى جدار، ويسهرون الليل في حراسته. لقد فعلوا ذلك مرات لا تحصى. إذ بحكم العادة أخرجوا الرأس من الصندوق ووضعوه فوق الرمح ثم أسندوه إلى الجدار. في الليل سيرى الراهب من داخل الدير نوراً يصعد إلى عنان السماء ـ تماماً كما حدث مع سيف الدولة الحمداني. لسوف يخرج الراهب مذعوراً ويسأل: مَن أنتم؟ «نحن أصحاب زياد» يقول حراس [الرأس] المقطوع المعلق فوق الرمح. ويعاود الراهب سؤاله متعجباً: «رأس مَنْ هذا؟» ثم يتطلع إلى النور مبهوراً. وببساطة سيُجيب الحراس «المسلمون» الذين انتدبتهم سلطة الانتهاك المبكر للإسلام للقيام بهذه المهمة:

(٢٤) ابن الجوزي، انظر الرواية المنقولة شعبياً والمذاعة عبر راديو بغداد ـ الشيخ عبد الزهراء الكعبي. المصدر نفسه.

«هذا رأس الحسين بن علي بن أبي طالب بن فاطمة بنت رسول الله(ص)». ذلك كشف صريح غدا مطلوباً الآن لهوية القتيل. لا حاجة إلى نكرانه، وعلى السائل أن يتقبل جواباً صاعقاً. ولكن هنا فقط سيُصاب الراهب بالذهول ويصرخ محتجاً ومذكراً بأن المسلمين إنما هم قوم تعساء حقاً: «بئس القوم أنتم. لو كان للمسيح ولد لأسكناه أحداقنا؟». بعد ذلك مباشرة تلوح أمام الراهب فرصة ذهبية: لماذا لا يعقد صفقة مع الحراس؟ «هل لكم بشيء؟ قالوا: وما هو؟ قال: عندي عشرة آلاف درهم تأخذونها وتعطوني الرأس يكون عندي تمام الليلة. وإذا رحلتم تأخذونه؟ قالوا: وما ضرّنا؟ فناولوه الرأس وناولهم الدراهم، فأخذه الراهب وغسله وطيبه وتركه عنده فجعله على فخذه وجلس يبكي الليل كله».

تخبرنا رواية ابن الجوزي بأشياء كثيرة، ففي النص يتكفل التصوير القصصي بالجانب التمثيلي من الحادث، المتخيّل بطريقة بارعة، ويقوم بشحنه بما يكفي من الإشارات والمطابقات بين الصور. لقد بلغ الانحطاط ذروته وها هي السلطة مستعدة لمبادلة [الرأس] بالدراهم ولو كانت دراهم راهب نصراني أشفق على القتيل ثم هاله اكتشاف هويته: ابن النبي؟ لن يجد الراهب ما يخبر به القتلة سوى القول متمنياً أن يكون للمسيح ولد لكان استحق مجداً خاصاً لا قتلاً دنساً. هذا الانتساب إلى القتيل بعد التعرف بهويته سيُمكن الراهب من رؤية النور الصاعد إلى عنان السماء. النور الذي حُجب عن أنظار القتلة فلم يروه مع أنه يتصاعد من فوق الرماح؟ لن ينعم القتلة برؤية النور ولا الرائحة الزكية أبداً. ذلك حكم الخيال الشعبي.

ولكن ماذا يرى القتلة؟

هو ذا حجب متعمد ومقصود، حرمان مصمم للبرهنة على عمى

السلطة المنتهكة، وتعطّل حواسها. لا ينبغي أن ترى النور أبداً ولسوف يخبرنا الأصفهاني في «مقاتل الطالبيون» أن القتلة لم يروا النور، بل قلما من حديد كان يخرج من الحائط الذي أُسند إليه الرمح معلقاً فوقه الرأس، وقد راح يكتب بيتاً من الشعر يندّد بالقتلة المخمورين. لقد كانوا يشربون النبيذ ثم رأوا قلم الحديد فولوا هاربين(٢٥). لن يشاهد القتلة نور الضحية ولن ينعموا برائحتها الزكية. وسيظل شبح الإثم رابضاً أمامهم، مشخصاً، ومذكراً بالجريمة.

إذا ما سلمنا بصحة رواية ابن الجوزي، إجرائياً، فإننا لا بد أن نُسلم كذلك بدلالتها المباشرة في سياق تمثيل الانتهاك: لقد استعاد الراهب رمزياً وهو يقايض [رأس] الحسين بالدراهم، رأس يوحنا المعمدان نفسه! وتبدت له إذ ذاك صورة الانتهاك وكأنها قابلة للتكرار حتى في وعد الإسلام القاطع بتحريمها.

في مجتمع تلاشت فيه إمكانات اجتراح البطولة، ليس ثمة إمكان آخر سوى التمثيل، وارتداء الأقنعة من أجل استردادها.

(٢٥) الطبري، المجلد ٢٩٠/٣ وما بعدها.

[redacted]

الملاك المفترس

حارس زنزانة الحقيقة والأيديولوجيا

امير الدراجي

كاتب من العراق

ترى لو نجح سبارتاكوس في تحرير العبيد، هل سيكون قيصراً جديداً؟ وهل ستضاف أسماء ذريته إلى قائمة النبلاء، فتتوالى على التاريخ أسماء القياصرة، من أحفاده، فنكون قد ألفنا عندئذٍ، سماع اسم: «سبارتاكوس الثاني عشر، أو الحادي والعشرون... الخ»؟ وبالطبع فإن سبارتاكوس القيصر، سيكون بطاشاً، طاغية أكثر من سلفه، لا سيما وأن هذا السلف عاش في قصور مخملية، ترعرع في كنف رؤية اللوحات الرائعة وسماع الموسيقى والشعر، وتعلم الكثير من الاتيكيت الملوكي.. ثم أنه ليس حديث النعمة. أما سبارتاكوس فهو ابن الأحياء الرثة التي عرفت كل حيلة على القانون، ومارست مكرها وحياتها الغامضة على نبلاء القصور، خصوصاً معرفتها لمساحات الحرية وهوامشها السرية، وثغرات التسلل إلى الشارع وتحريضه، مما لا يعرفه الملوك عادة.

وسبارتاكوس مزود بخبرة البؤساء بين أرصفة الوضاعة وفنون التقيّة الثورية والسياسية، وبأي الطرق تحدث تراكمات المعارضة ضد العروش؟ وتلك هوامش منسية، مهملة، تعوض إنسانية العبيد الممنوعة. إذن فهو أقدر من قيصر على اتقان المطاردة وقنص الفريسة وتتبع هذه الحرية في أعمق خفايا الروح، ثم ابتكار الطرق

لتقييدها بعد أن قيّد الأيدي. خصوصاً وأن تقييد الحرية الباطنية واستعباد الأسرار، يأتي عبر طقوس عبادية، تستحوذ على الجانب المعنوي للحياة، فتمنع أي خروج على سلطة قيصر.. عفواً سبارتاكوس. وهكذا يكون قد أضاف شيئاً واحداً إلى التاريخ والتجربة، وهو تحقيق ما نسيه قيصر وأهمله (حيث مارس هذا الأخير العبودية الملموسة الظاهرية ولم يخلق عبوديته المعنوية).

وسبارتاكوس، كان ليضيف العبودية حتماً، فأحفاده في تاريخ التجربة البشرية كثر، وقد أضافوا إلى ما فات تجربة ثورة العبيد، عندما هزمت ولم يحالفها الحظ. فجاءت الثورات بقيود وأغلال معنوية أطبقت على الباقي من الرجاءات الخفيّة التي يدخرها الإنسان في أزمان الخطوب والجفاف الروحي والعقلي. وتوّجت سبارتاكوسات هم قياصرة في الماديات وقياصرة للمعنويات والمثل. ألم يفعلها غريمه ستالين وغرماؤه الكثر؟ حيث وقع الإنسان صريع السحر العقائدي، قنوعاً، راضياً بمخفرة الاستعباد. ولكن حسناً فعلت التجربة، وكان حسن حظ ذلك المسكين «سبارتاكوس» إنه فشل، فاحتفظ بمكانة تاريخية احتوت رموز الإنتفاض والثورة.. وهذا أيضاً من سوء حظ التجربة والثقافة الإنسانية جمعاء، لأنها قدمت جهوداً جبارة، تخللتها ضحايا مثيرة، وأيام مظلمة، وعويل إنساني رهيب، وأوقات ضائعة، نادرة ولردح طويل من الزمن.

اكتشفت تلك الكذبة، وظهر أبطال العبيد، «قياصرة للعبيد»، فكانوا رهباناً للعدل، أنانيين قتلة، فوجدت التجربة أن حظ تطوير الظلم أكثر من حظ تطوير الحرية والعدل، ووجدت أن اشتراكية الخبز وعبادة فلسفة «الأجهزة الهضمية» هي أوثان من تمر وعجين أكلها الرهبان وشبعوا، ثم تركوا العباد يجوعون!!

□ □ □

ولئن كانت السمات الطقوسية قد منحت للديكتاتوريات، حيث يتضرع الإنسان لنيل بركاتها ورضاها، مدافعاً شرساً عن كهنتها بما يعادل الدفاع عن ذاته ومستقبله وخِلاصه، بل وحتى ماضيه، فإن ذلك تجلى باختلاق «زنزانة الحقيقة» التي شكلت الرافعة السيكولوجية لعملية «التمويت الذاتي» للإحساس الطبيعي، وإرباك انتظام العقل. فكان ذلك وراء تبرير الظلم «كضمانة للعدل الجماعي»، سيما أنه يبدأ من ظلم الذات، وردعها، وقمعها. ولكي تتأكد من وجود وحدة حال في معظم تجارب السلطة العقائدية أو الفكرية، سواء أكانت مؤمنة أم ملحدة، فلا بد من البحث أعمق من سطوح التجربة بمظاهرها وملموسيتها. لقد تأكد الإنسان من أن حلقات الحرية تضيق أكثر فأكثر كلما جاء من يثور على «قيصر» أو العالم القديم. فيشكل بحداثة نعمته وسلطته، توسيعاً لدائرة الظلم، ويكون أشد وطأة من ذلك الجور القديم، الخبير والمجرب.

ورب متسائل يتحدث عن حتميات التغيير ونشوء قوى جديدة، فيعتقد بأننا ننظر إلى القديم كبدائل للجديد. وبغض النظر عن كوننا لا ننظر مثل هذه النظرة، فإن الجديد الذي يتحدثون عنه قام بتركيب أفكاره على نزعات باطنية رجعية، أكثر أقدمية من سابقاتها، لأنها تنحرف أخلاقياً في مجال رؤيتها للإنسان، فهل البديل الشعبي أو الثوري هو كذبة دعائية يقوم بها الجمهور لتتويج طغاته وقاهريه؟ هذا ما يبدو واضحاً من كل التجارب، خصوصاً وأن سلوك القطيعة والعزلة في سياق العقل المنتفض أو الثوري أو الإنقلابي، يقع ضحية قطيعة دائمة، تحيطه المطلقات من كل جانب، ولا يعرف حدوداً للكون غير ذاته. فلم تكن مصادفة كل تلك التجارب المريرة، ولا يمكن اعتماد نقدها لكونها استثناء، أو انحرافاً عن «سراط الحقيقة». لكنها إشكالية شاملة تطال رؤية

الإنسان نحو الخلاص وتتحكم فيها باطنية «الملاك المقدس»، التي تشكل امتثالاً ملائكياً لانقطاع الإنسان عن حواسه، وتشريدها وسط حبوس قفراء خاوية تتجاسد عن طريق توترات عقلية وعمليات تحضير هي أقرب للصوفية. وهذا التوتر الذهني يفترض بدوره جهوزية الإنسان والشعب لتماثل ملائكي مقابل، مما يوقع الظلم، في حال مارس الإنسان طبيعته وإنسانيته المتمردة أبداً، على حالة الملاك. وبما أن تلك الحالة تعتقد بأن ظلمها وقمعها مبرروران، مقدسان، لأنه لمسة الخلاص، في التجاسد الإنساني، أي أن هذه اللمسة هي ندوب الفضيلة وسط الفيزياء الإنسانية، حيث الإنسان حسب اعتقادها منذور لها، ممهور بختم الفضيلة، وفي ضميره توضيب مسبق لوقوفه ضد ذاته، بحيث تصبح خطيئته وخروجه على طاعة المبدأ، خروجاً على ذاته، لأن الذات غير قابلة للخطأ حسب اعتقادها. وإذا أخطأت فذلك شر مقصود باعتبار أن شروط الفضيلة ـ الملاك ـ قد تأمنت وإلى الأبد. وهكذا يتحول هذا اللامعقول إلى قوة قانونية وسلطة تتحكم بشعور الإنسان، بعد أن حولته إلى حدوسات مجردة للفكرة. حتى سويّة الإنسان العادية هي خاطئة، وقاصرة إذا هي رفضت التوترات الذهنية اليومية، لأنها حتماً سترى بعين متحررة مستقلة لن تركّب بنظرتها عدسات تلك الأفكار، وهذا ما سيجر إلى خروجها عن عملية «التنويم الأيديولوجي» الدائم، مما يبشر بخطرها المستقبلي.

□ □ □

ولما كانت تلك الفضيلة تلجأ إلى ركوب الغضب الشعبي (وقوى التغيير الاجتماعي تقوم بمفاعلاتها، حيث تقوم الأيديولوجيا بتركيب نفسها على هذه الموجات) فإنها بالتالي ستفرض مسلكيتها للمستقبل. فتقوم بنبش الماضي لتركيب ملامحها على هيكله.

وهكذا تبدو الحياة رهينة موتورياتها اللامعقولة. إذ يبقى باب امتلاك الكون مفتوحاً حتى درجة إفناء الواقع. عملية «تكعيب» الحياة و«تربيعها» و«تثليثها» وصولاً إلى تكليس حيواتها. هذا هو طموح الخطوة الأولى في طريق سكونية الملاك. فكم يحتاج إلى قهر وقمع، ودماء ووسائل رعب متطورة، وذلك أثر استبطان العداء للحياة وخروجها على زنزانة الفكرة وزنزانة الحقيقة. إذن ثمة محاولة دائبة لإعادة جنسنا الآدمي لما قبل الخلق، وإبطال مفاعيل الخطيئة الأولى والخالدة، في دورات من العنف واللامعقول والتشذيب الدامي للواقع، حيث لن يوصل هذا الطريق، إلاّ إلى إفناء جنسنا البشري عرفاناً لتجسيد الفكرة، وتلك أحد بذور العقل الإيماني التي جسدها النبي «ماني»، ودعيت «بالمانوية». ألم يكن القمع الحاصل هو نتيجة ثابتة لعدوانية «الفضيلة» الأيديولوجية ضد الواقع؟ بيد أن تبريرات الجدل، عن تبادل القمع بين الفكرة والواقع، أو مجيء الفكرة من الواقع، إنما هي أفخاخ ينصبها العقل لنفسه. كما أن كذبة توليد الفكرة من الواقع، انتهت بتحويل الواقع إلى فكرة، وبالقوة والعنف. فثمة سلطات للتكعيب والتثليث والهندسة، وثمة شرطة لرصد تضاريس الحلم والأهواء.. وهي جميعها أفخاخ للإيقاع برسالة جدنا آدم وإدخاله سجن الملائكة. فمن حَسَد سيدنا آدم ومن كرهه وغار منه غير الشيطان؟ إن واقعية الخلق سواء آمنا بإرادة إلهية أو بغيرها، لا تعني فرض سلطات العقيدة وفرض تصوراتها الكونية. لأن هذا سيكون مدخلاً إلى الاضطراب والاكتئاب الاجتماعي، ومدخلاً إلى الظلم والقمع.

□ □ □

فإذا كانت العقيدة تطالب الناس أن يكونوا أنبياء أو فلاسفة (وهذا ما يبدو من سلطات التدخل المفرط على الحياة) فإن ذلك يعني نفي

المعادلة الآدمية، وإحلال أسلوبية الملائكة بديلاً عن الفطرة المتوازنة. ولما كانت الآدمية قائمة تدفع التحول المفترض للنبوة أو التفلسف وتخضعه لتبدلات دائمة، تنقلب عند ذاك مواقع الباطنية، فتكون الباطنية آدمية، فيما العالم الظاهر هو الملاك. وهكذا تحل لعنة أخرى من الصراعات والخلافات الدامية، الواحد تتحول فيه كل عائلة إلى دولة قائمة بذاتها، وكل شارع إلى كون قائم بذاته.. وهلم جراً. إذن فالعقل المفرط يجر إلى نفي الجسمانية ورميها وسط القفر النهائي حيث الفراغية الملائكية. إنها لوثة العقل على مر العصور وهو يقوم على استعداء الواقع. وقد كانت محاكم التفتيش بتنوع مصادرها، سواء كانت مؤمنة أم ملحدة، وفي كل معتقداتها، امتثالاً لقمع تمرد الإنسان.. حيث تتحول الحقيقة إلى توأم لذلك الظلام الموحش.

□ □ □

إن «المشيئة» التي تحتكم إليها العقيدة، أو الحقائق الانقلابية، هي محاولة لفرض مسلكية على قوانين الفطرة والطبيعة، لاثبات حجة تلقائية تبرر سيادتها على الإنسان. وتحت جنح الادعاء الكوني تقيم سلطانها الموضعي وحكوماتها وأحزابها. وتشترك مع الإنسان في إلغاء ذاته ونفيها. ولعل ما تكشفه هذه الحقائق من مرارة، يؤكد وجود أزمة في أخلاقية العقل، ومن ثم تصوره الظني، السلبي للإنسان. الأمر الذي يدفعه إلى فرض سلطاته على سرّيات هذا الإنسان وعالمه الباطني، مما يشترط وحدانية صارمة قاهرة، مدفوعة بخوف يسببه تبادل إلغائها للآخر وإلغائه لها. وهكذا تبدو «سيادة الحقيقة» ردة أخلاقية تمارس سيادتها في ظل طقوس مشتركة، وافق الجميع على قدسيتها وحصانتها.

إلى ذلك، فإن زعماء الحقيقة الكونية، أو الحقيقة الانقلابية،

افترضوا الاشتياق الآدمي إليها. هؤلاء الفلاسفة أو القادة اعتمدوا على حسن نواياهم العقلية، مما دعاهم إلى فرض عبادية هذه الحقيقة. فهذا يعمم «المعدة» كطوطم للاشتراكية والعدل، وذاك يعمم العقل الحسابي، وآخر يعمم الجنس على الكون، وذلك يدعو إلى عقل خلاصي سحري، الخ. ولم يتساءلوا: هل أن الإنسان منذور للحقيقة، أو هو جاهز للانضباط والعبادة لها؟ وهل من واجبه معرفتها؟ وإذا عرفها هل سيذعن لها؟ وهل هو كائن دوني ليذعن وينبطح ومن ثم يفني ذاته فيها؟ ولِمَ هذه الإضافة الزائدة على قدره؟ كل ذلك كان في سلال مهملات بهجة الكشف الطوطمي الخرافي، إذ كان المهم أن تخبو اعتراضات الإنسان، ويكون فريسة هذا الوحش المفترس، وتخبو قلة ذوقه وحواسه لعبادة جنرالات هذه الحقيقة، الذين يستدرجونه شيئاً فشيئاً كي يدافع عنها ضد ذاته، قاتلاً بهجته وإحساسه بالألم، كالملاك، فيقبل بسجونها التي تعذب خطيئته، ويرفض وإياها حقوقه الطبيعية، فلا يعود يملك الابتهال للسياط التي لا ترحم، وأخيراً لا بد أن يتسم للحراب المحشوة بجسمه «الخاطىء».

في موازاة ذلك يتحرك نبلاء الحقيقة بخيلاء، يحمل كل منهم «وسام غودو» وينظرون إلى الناس من الأعلى، وكأنهم خطاة. وفي طبقية معنوية، ينظرون إلى الشعب على أنه في المكانة الوضيعة لطبقات الحقيقة التي خصتهم فقط.. كل شيء يبدو متشابهاً بين العقائد، وهي تمارس طبقيتها المعنوية، متحدة في ازدراء الإنسان وتخطيئه بعد أن حَدَسها الملاك، وتتحد في ضرورة تحويل هذه الكائنات إلى ملاك، مجردة إياه من الألم والبهجة. كما تتحد في ظلمه وقهره، لأنه مارس قدريته الآدمية ومشيئتها عندما تمرد على ذلك الفردوس المظلم وجاء إلى الأرض، فصارت الأرض جنة معرفته، ليس أوراق توتها لستر عورته، فهو يرفض العودة إلى

التعري مرة أخرى. باركه الرب وأنزل معه ما ينبغي أن يفرض ميكانيزمات التوازن الروحي، فكان الشيطان ـ إبليس مصدراً لشعور الإنسان بالفرق والمقارنة. لذا فإن غياب المعرفة، وغياب الحواس يعني افتقار لواحدية أسقطت من مشيئة الإنسان قدرته على التمييز والشعور بالفرق، مما يحقق اتحاداً بين التناقضات، والاتحاد يعني لبوس الخير للشر. وأثر انهيار هذا المقياس داخل الوحدة الوهمية هذه.. الوحدة المفترضة المستحيلة، لم يعد ممكناً التفريق بين الجريمة والسلم، وربما وبفعل التنويم الأيديولوجي تكون الجريمة عملاً فاضلاً، «لحراسة الحقيقة». إلاّ أن الحياة لا تتحمل غير مقياسها الأول. لذا فإن اللامعقول الدستوري الذي يسيطر على مجتمع بأكمله، ينفي أن يكون الواقع معقولاً والمعقول واقعاً حسب هيجل. لأن اللامعقول واقع والواقع لا معقول!! ألم يصنع العقل نفيه وانقلابه عن ذاته.. هذا ما حدث، هذا ما لمسته الناس بألسنتها أيضاً، فكانت الأيديولوجيات فتيل حرب مع المستحيل.

[redacted]

الذل الأبدي

التنافس على القمع!

محمد كمال اللبواني

كاتب من سورية

تبدو الوعكة الصحية العربية، أو بالأصح مرض الموت الذي أصاب المجتمع العربي، وجعله «يَحتَضر» بدل أن «يَتَحضر»، نتيجة منطقية وواقعية لفشل هذا المجتمع في إبرام صياغة اجتماعه السياسي بشكل يلائم «على الأقل» الحد الأدنى لحاجاته الأساسية.. ويبدو أن الموت سيكون نتيجة حتمية، إذا استمر علاج هذا المرض بالأداة نفسها التي كانت سبباً مرتبطاً بالعامل الممرض عينه.

فبعد أن أصبح مرض العنف هو الحاكم الأساسي للاجتماع السياسي العربي، يطرح هذا العنف كعلاج وحيد لحل مشاكل هذا الاجتماع، ليس فقط من قبل السلطات التي قامت عليه وعاشت به، بل أيضاً من قبل المعارضات التي تتبنى العنف وسيلة أساسية في المعارضة والوصول إلى السلطة وممارستها أيضاً، وهذا يعني بداهة ما يعبر عنه القول الشعبي (زيادة الطين بلة) أو يعني فقط زيادة الأسرع في مسيرة التدهور نحو البربرية والاندثار.

فقد عمل الذين يحاربون العنف السياسي اليوم طوال حياتهم على توليد الانحطاط الفكري والعقلي، وعلى توظيف هذا الانحطاط في تدعيم سلطتهم الاستبدادية، التي ما كان من الممكن أن توجد

ولا أن تزدهر أو تستقر، إلاّ في مناخ من التخلف الفكري والعقلي (السياسي منه بشكل خاص). فنجاح الاستبداد هو النجاح في حذف الشعب وتغييبه، وتحويله إلى كائن مسلوب عاجز عن توليد أي ردة فعل واعية ومبرمجة وهادفة وفعّالة. والديكتاتورية السياسية لا تضرب جذورها إلاّ في عفن السلبية الاجتماعية والاستسلام والاستزلام، والعبودية العمياء المطلقة، والتذلل والخنوع الأبدي. لذلك كانت برامج هذه الديكتاتوريات دائماً تهدف إلى تحطيم الوعي وكل وعي، وتحويل الإنسان إلى حيوان داجن، يأكل بأمر ويتنفس بأمر ويصفق بأمر، ومستعد دائماً للذهاب إلى المسلخ كلما قضت حاجتها بذلك.. فالقمع السياسي المنظم والمستمر، هو الذي أدى إلى هذا الانحطاط الفكري والعقلي الذي يسود الساحة السياسية الرسمية والشعبية على السواء، وهذا الإنحطاط هو الذي أنجب آلية العقل الدوغمائي (المتزمت) الفاشي، والأرثوذكسية (الأصولية) هي التعبير السياسي الأصدق عن طغيان هذا النمط من العقل والتفكير، في أوساط المتعطشين للانتقام الحاقدين على كل شيء والباحثين عن أية وسيلة لترجيع العنف الذي مورس طويلاً عليهم.

□ □ □

ولا يمكن لأي عاقل أن يتوجه باللوم إلى الارهاب الأصولي، قبل أن يعرج على العنف والإرهاب الاستبدادي السياسي الرسمي، والفساد الإداري والتخريب الاقتصادي.. وما إلى ذلك من الأسباب التي أدت إلى هذا الانهيار المزري في كل مقومات الحياة الاجتماعية (الاقتصادية والثقافية والسياسية). مع التأكيد على أن العنف السياسي المعارض هو ردة فعل عاطفية أكثر من أن يكون معارضة فعّالة هادفة، ويهدف إلى تعميم العنف والألم، أكثر من ما

يهدف إلى تجاوزه وإلغائه، وهو بالتالي تعبير آخر عن الأزمة أكثر مما هو رد حضاري عليها، وهو بالتالي زيادة في النزف وتسريع للاحتضار. وأمام المأزق الذي وجدت الأنظمة القمعية نفسها فيه، وبسبب عجزها عن مخالفة طبيعتها أو تغيير وسيلتها، أمعنت في استخدام هذه الوسيلة، على أمل أن المزيد من القمع والإرهاب، سيزيد من قوة وهيمنة النظام ويدعم فرص استمراره، (لأنها ذات تجربة طويلة وتاريخ طويل حافل كانت فيه تحل كل مشاكلها بالقمع). ولما كانت المشكلة والمأزق ناجمين عن القمع، فقد أصبح الافراط في استعماله يزيد النار اشتعالاً، والأزمة حدة.. فدخلت الأنظمة والمعارضة، ودخلت الأوطان معهما، في دوامة وحلقة مفرغة، حتى أصبح الخلاص يمر عبر طريق واحد هو انفراط عقد التشكيلة الاجتماعية، وإطلاق رصاصة الرحمة على آخر ما بقي من وحدة اجتماعية، وفتح الأبواب العريضة للدخول في الحرب الأهلية التي لا يعلم أحد كيف وإلى ماذا تنتهي.. (الحرب الأهلية التي أصبحت قانوناً ومرحلة إلزامية، تمر بها دول العالم الثالث في طريقها إلى دخول العالم الجديد، عالم الدولة الواحدة).

ومما زاد المشكلة تعقيداً أن المعارضات نفسها، والتي عانت طويلاً من الديكتاتوريات والقمع، عادت لتستخدم الأداة عينها، فباشرت أعمالها بالقمع والإرهاب الفكري والاغتيال العقلي ومصادرة الحريات وخنق الرأي الآخر، واحتكار الحقيقة، وكان ذلك بيّناً في كل حي أو بلدية أو قرية فرضت سلطتها عليها، وهي بذلك تكون قد صرّحت عن نظامها الحقيقي الذي تريد بناءه، وهو في هذا الحال لن يكون إلاّ شكلاً آخر أكثر شباباً من الديكتاتورية، مدعوماً بدماء جديدة وحيوية جديدة، يستمد احتكاره للسلطة والمعرفة والسيادة من تفويض إلهي سماوي، وليُكوّن في النهاية نظاماً قريباً من النظام النازي الهتلري أو محاكم التفتيش.

وبدل الإسراع في مسيرة التحرر العقلي، والذي يبدو مستحيلاً بدون الإسراع في مسيرة التحرر السياسي، والذي هو بدوره مستحيل بسبب ضعف وعجز القوى الداعية إليه، والمخلِصة له، وبسبب قصور وعيها الذاتي وفعلها السياسي، يجري تسعير وتيرة القمع والكبت والإرهاب من قبل طرفي الصراع، ويتشدد الخناق على عنق الجماعة التي أصبحت تلفظ أنفاسها الأخيرة، تحت ضغوط الأزمات الاقتصادية والثقافية والسياسية المستفحلة. ومن الغباء توهم أن تقوم السلطات المتعسفة أو الحركات الفاشية بدفع مسيرة التحرر هذه، لأن هذا التحرر أو ما سيؤدي إليه هو سحب البساط من تحتها وإخماد نارها، وتعطيل ديناميكيتها الداخلية، لأن هذا التحرر سيحدث فقط بفعل قوى الشعب السياسية العقلانية المتحررة من الخرافة والوهم والدوغماتية الفاشية، أي قوى الديموقراطية العلمانية.. العلمانية بمعنييها الأساسيين: فصل العقيدة عن الدولة، واعتبار سياسة الدولة تعبيراً مباشراً عن إحصاء آراء الأغلبية بغض النظر عن عقائدها، على أساس أن السياسة ستعبر بشكل أو آخر عن العقائد الحقيقية الفعالة، والعلمنة بمعنى انتشار وشيوع العقل العلمي وطغيانه وسيادته في الحياة العصرية، وكبوابة وحيدة لدخول الحداثة.. والديموقراطية كنظام سياسي ضامن لهذه العلمنة فعلاً وعملاً. وضامن لجميع الأفراد حق التعبير الحر والمشاركة الفعالة في الحياة السياسية. هذه القوى فقط يمكن أن تقود مسيرة انقاذ حقيقي، لما تبقى من وجود اجتماعي، أو من فرص استمرار التشكيلات الاجتماعية السياسية السابقة، والتي تشكلت على كل حال بطريقة مصطنعة تراعي مصالح المستعمر. وهي وحدها القادرة على وقف مسيرة تدهورها إلى سوية الوجود الجغرافي البحت.

□ □ □

فالديكتاتورية السياسية مهما كان مصدرها أو شكلها، سوف لن تؤدي إلاّ إلى تفاقم الحالة وازديادها سوءاً، والعنف السياسي مهما كان مصدره أو جهته، لن يزيد المشكلة إلاّ تعقيداً والوضع الراهن إلاّ تدهوراً.. وكل قوة سياسية تريد أن تجعل من قناعاتها وحدها، أو مصالحها وحدها، أساساً إلزامياً لأي اجتماع، ستكون قوة مدمرة، لأن هذا الاجتماع لا يمكن أن يقوم إلاّ على أساس الاعتراف المتبادل بين الفرق والآراء، وأساس توازن المصالح، والحلول المشتركة، أي بقبول الانخراط في اللعبة السياسية الديموقراطية، كوسيلة وحيدة قادرة على الحفاظ على درجة من السلم الاجتماعي في مجتمع تعصف به التناقضات الطبقية والثقافية والعقائدية والقومية الطائفية والعرقية... ووو. وليس أخطر على هذه الديموقراطية من أولئك الذين يدعون امتلاكهم للحقيقة، وحقهم في السيادة، دون العودة إلى إرادة الشعب الحرة. وكل محاولة لخنق الديموقراطية هي محاولة لإضافة حلقة جديدة في مسلسل التخلف والارتهان والتبعية للأجنبي، وتسهيل مصادرته للحقوق والثروات والخيرات.

تتنطح اليوم الديكتاتوريات الدينية لمتابعة هذه المسيرة وللقيام بالدور نفسه وبفعالية أقوى، ونحن لا ننخدع بمعاداتها للتبعية، لأننا سبق وانخدعنا بمعاداة الحركات القومية والاشتراكية، إننا فقط نقبل بالسلوك الواقعي الصريح نحو إطلاق حرية الشعب وتأكيد سيادته على الدولة، التي ما تزال منذ ولادتها أداة قهر واستلاب، مزوّدة ومدعومة بكل مقومات القدرة على البطش والعسف، ولا ينقصها إلاّ أن تمارس ذلك باسم الإرادة الإلهية.

وبات من الواضح أن علاج الإرهاب السياسي يحتاج إلى ثورة فكرية وحقوقية وسياسية، ويحتاج إلى تفكيك آلية العقل

الدوغمائي، وإزالة أسباب تكونه وطغيانه، وهذا لن يحدث إذا استمر احتكار وسائل الدعاية والإعلان والنشر، واستمر توظيفها في التطبيل والتزمير والمديح الزائف، أو إذا استمر قمع حرية الفكر والتعبير والحوار، واستمر خضوعها للرقابة الخانقة.

إن مرض المجتمع العربي القاتل، ليس ترياقه في دبابة تحتل شارعاً ولا كتيبة تمشط قرية، ولا في خلية سرية أو قنبلة موقوتة... كما أن ترياقه ليس في الاقتراض من المصارف الغربية ولا بطلب المعونات الخارجية، وهو أيضاً غير موجود في قرارات المجالس والجمعيات الكونية، ولا تحمله قوات التدخل السريع العسكرية أو الإنسانية بل له ترياق واحد هو الديموقراطية.

لقد حان الوقت لكي نتعظ ونطلق الديناميكية السياسية، ونستبدل لغة الحوار والمشاركة وتداول السلطات السلمي بلغة العنف والقهر والاخضاع، لكي تنطلق مسيرة التحرر العقلي والفكري من الإرهاب الذاتي والموضوعي، وتتسارع مسيرة الحداثة العقلية والسلوكية.. وحان الوقت لكي ندرك جميعاً أن الوسيلة الفاسدة كانت وستبقى السبب الرئيسي في فشل كل أيديولوجيا (قومية أو اشتراكية أو ليبيرالية أو دينية) وأن القمع والإرهاب والعنف والاستبداد من قبيل الأمراض التي ليس لها علاج.

قراءة هادئة

مكونات فكر
جماعة «التكفير والهجرة»

رفعت سيد احمد

كاتب من مصر

تكتسب حركات الاحتجاج الإسلامي المعاصرة وتحديداً حركات السبعينات والثمانينات من هذا القرن أهمية خاصة تأتي من كونها تجاوزت الأطر الجغرافية والسياسية والاقتصادية المتعارف عليها، وانطلقت عبر مستويات مختلفة وبأدوات متنوعة إلى عوالم جغرافية وسياسية واقتصادية لم تكن في حسابات أحد من الذين درسوها قبل السبعينات، وتعددت بشأنها التفسيرات، بحثاً عن خصائصها وأسبابها. وكانت من الأمور المألوفة أن يرى الباحث المكتبة الغربية والعربية تخرج بين الحين والآخر عملاً يتصل بأحد جوانب تلك القضية خلال حقبتي السبعينات والثمانينات. والملاحظ أيضاً أن أحداً لم يتوقف عن دراستها بل ونتصور أن الاهتمام بها سيتعاظم خلال العقد القادم خاصة من الباحثين الغربيين الذين تجاوز اهتمامهم بحركات الاحتجاج الإسلامي وبالإسلام ذاته نطاق البحث الأكاديمي إلى نطاق البحث عن حل لأزمات واقعهم الاقتصادية والاجتماعية والحضارية كما نظر لذلك ـ وبحق ـ روجيه جارودي.

ولأن الذين درسوا (حركات الاحتجاج الإسلامي) في السبعينات والثمانينات، درسوها (كظاهرة) بكل ما يعنيه مفهوم «الظاهرة» من

نسبية وظرفية ومجالات محدودة بالإطار الجغرافي أو الزمني للرصد أو للتحليل». لذا كان طبيعياً ـ كما سنرى ـ أن تأتي اجتهاداتهم دائماً ناقصة، إذ ينظر أصحاب الحركات الاحتجاجية نظرة مغايرة حيث نجد لديهم أن جوهر الحضارة الإسلامية هو الإسلام وأن جوهر الإسلام هو التوحيد.

والأخير هو الذي يعطي الحضارة الإسلامية هويتها، وهو الذي يربط بين أجزائها، وهو الذي يطبع كل ما يدخل إليها من عناصر، فيؤسلمها ويطهرها، فتخرج من عبورها في التوحيد متجانسة مع كل ما حولها، كما كان يقول المفكر الإسلامي الراحل إسماعيل الفاروقي. من هذه الحقيقة تطلقت حركات الإحياء الإسلامي المعاصرة في العالم الإسلامي عامة وفي مصر خاصة، وانطلقت من حولها بالضرورة التساؤلات من قبيل: هل تنعكس خصوصية أوضاع المسلمين ـ الجغرافية والاقتصادية والسياسية ـ على طبيعة الأداء الحركي للقائمين بالاحتجاج الإسلامي، وما هي الخصائص العامة لحركات الإحياء والاحتجاج الإسلامي كما عاشتها المجتمعات الإسلامية على اختلافها، وهل كان لبؤر مكانية بعينها، تحمل قضايا أساسية (مثل أفغانستان ـ فلسطين ـ السعودية ـ مصر) خصائص متميزة عن سواها؟ وأخيراً ما هي المآخذ الأساسية التي تعرقل مسيرة الحركات الإسلامية المعاصرة وتعيقها عن بلوغها أهدافها الكبرى؟

إن هذه الأسئلة وغيرها، تدفعنا إلى ضرورة البحث في نماذج من الحركات الإسلامية المعاصرة، وفي أزمانها، وصولاً إلى وضعها في سياقها التاريخي الحقيقي، وذلك لتحقيق نهضة إسلامية فعلية، تستند إلى نقد الذات وتحليل النفس ومراجعتها قبل أن يقوم من هم خارج الإطار الإسلامي بذلك.

وعليه.. فسوف ندرس في هذا البحث، إحدى هذه الحركات التي ظلت تملأ الدنيا ضجيجاً في السبعينات، وما زالت إشعاعاتها تضرب في أدبيات الحركات الإسلامية الحالية في أغلب بلدان عالمنا العربي والإسلامي، ونقصد بها (جماعة المسلمين)، والتي عرفت إعلامياً وأمنياً في مصر بجماعة التكفير والهجرة، وهي جماعة وإن كانت قد اندثرت تنظيمياً في مصر بعد إعدام أميرها المهندس شكري أحمد مصطفى، إلاّ أن بعض أفكارها الأساسية، وخاصة فكرة (تكفير المجتمع والحاكم معاً) ما زالت قائمة لدى بعض الحركات الإسلامية في الثمانينات.

من هنا سوف نذهب في هذه الدراسة إلى تحليل نقدي لفكر هذه الجماعة لأهميته، ولندرة الدراسات العلمية الجادة حوله.

وبداية ينبغي التأكيد على أنه كان لهذه الجماعة التي عرفت بجماعة التكفير والهجرة دور مهم في إبراز حركة الإحياء الإسلامي على ساحة العمل السياسي المصري، فلقد قدمت نفسها كطرح جذري لأشكال العمل الإسلامي كافة التي كانت سائدة وقتئذٍ تحت مظلة الاخوان المسلمين(١)، وسوف يعالج الباحث بالتحليل هذه الجماعة ورؤاها السياسية من خلال التعرض للنقاط التالية:

(١) نشأة الجماعة وتطورها.

(٢) محاور فلسفة التكفير كما أتى بها شكري مصطفى.

(٣) الرؤى السياسية لشكري مصطفى.

---

(١) رفعت سيد أحمد، **وثائق تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٦)، ص ١٢.

وبتفصيل ما سبق يستبين ما يلي:

١ ـ نشأة الجماعة وتطورها: تعود نشأة المسلمين (التكفير والهجرة) إلى عام ١٩٦٩ حين كان اللواء حسن طلعت مدير مباحث أمن الدولة يجري حواراً مع من تبقى من الاخوان المسلمين عام ١٩٦٩، فخرج عليه ١٣ شاباً يقودهم شاب تقول الدراسات المتوافرة إنه كان غريب الملامح والنظرات وقال له: «أرفض الحوار معك لأنك كافر وحكومتك كافرة». وكان هذا الشاب هو شكري أحمد مصطفى، وكان الـ ١٣ شاباً هم نواة الأولى لجماعته التي أسماها بـ (جماعة المسلمين)، وعرفت إعلامياً بجماعة «التكفير والهجرة»[١].

وكانت الجماعة أبرز انشقاق في صفوف الإسلاميين في مصر خلال السبعينات حين أتت بما لم تستطعه الجماعات الأخرى. وكانت أفكارها راديكالية ـ بمعايير الإسلاميين ـ حين تبنت الدعوة إلى الله وإقامة الدولة الإسلامية عن طريق الاعتزال والهجرة ثم استخدام العنف، وحين تبنت مقولات جاهلية المجتمعات القائمة وطالبت بتغييرها. وتميزت أيضاً بقولها أن من لا يدخل جماعة المسلمين فهو كافر إذا كان قد بلغه الأمر ولم يصدع له[٢]. والجماعة الإسلامية في عرف شكري تمر

(٢) يرى البعض أن هذه الجماعة بدأت نشاطها الفعلي بعد خروج شكري مصطفى من السجن عام ١٩٧١. وترجع تلك الدراسات أن تأثيرات شكري امتدت طوال السبعينات حتى وإن اختفت كشكل تنظيمي، بل أن الذين اغتالوا السادات يرجح أنهم تأثروا بفكر شكري وبجماعته. أنظر في هذا المعنى:

Thomas, W. Lipman, **Islam, Politics and Religion in the Muslim World**, Headline series. (New York, 1982), pp. 36-40.

بمرحلتين: مرحلة الاستضعاف، وهي تلك التي تتم فيها الهجرة وتكوين «يثرب المعاصرة» وتبدأ هذه المرحلة من الكهوف والجبال والصحراء. ومن هناك تبدأ المرحلة الثانية «مرحلة التمكن» وتعني «الصدام مع الكفار».

تبنت الجماعة العديد من الأفكار والآراء التي قال الإسلاميون من ذوي الإتجاه الأصولي نفسه بشططها وتجاوزها. وتدريجياً اختفت الجماعة بعد إعدام شكري وأربعة من رفاقه وبعد أن كانت ملء الأسماع والأبصار بعد قتلها للشيخ حسين الذهبي وزير الأوقاف في تموز/ يوليو ١٩٧٧، ويختلف البعض ممن التقى بجماعة المسلمين داخل السجون قبل إعدامهم، مع الرواية السابقة، مؤكداً أن أعضاء الجماعة أكدوا له أن لا علاقة لهم بعملية قتل الشيخ حسين الذهبي، وأن السادات هو الذي خطفه ثم قتله، بهدف الاقتصاص من الجماعة ومن التيار الإسلامي المتنامي وقتذاك[٣].

ويرجع البعض أسباب العنف السياسي لدى شكري إلى تأثيره خلال الستينات بكتابات سيد قطب. ويرى هؤلاء أنه عندما بدأت تظهر داخل سجون الستينات بذور التكفير داخل المعتقل على يد بعض رجال الاخوان وفي مقدمتهم الشيخ علي إسماعيل ـ شقيق الشيخ عبد الفتاح إسماعيل أحد الذين أعدموا مع سيد قطب ـ بمجرد ظهور طلائع التكفير انتمى إليها شكري على الفور وأصبح أحد أتباع هذا التيار الذي بدأ يطرح قضية تكفير عبد الناصر،

(٣) طوي حافظ، «كيف ولماذا قتلوا الشيخ الذهبي»، صحيفة «الوفد»، بتاريخ ١٢/١١/ ١٩٨٧ ص ٥.

ثم انتقل إلى تكفير الذين يمارسون التعذيب على المسلمين ليتطور بعد ذلك إلى تكفير المخالفين له من الاخوان. وفي هذه الأثناء صدر كتاب الهضيمي (دعاة الاقضاء) بهدف الرد الفكري والسياسي عليهم. إلاّ أن شكري ثبت على موقفه ولم يرجع عن فكر التكفير ومعه بضعة أفراد يعدون على الأصابع(٤).

وحاول شكري تقنين نظرية للتكفير ونجح في ذلك، ثم بدأت جماعته الإسلامية فور خروجه من المعتقل عام ١٩٧١ تتجاوز الخط الحركي الذي رسمته لنفسها في مواجهة الواقع والدخول في صراعات جانبية مع من تناولها بالهجوم من رجال الأزهر وغيرهم مع المثقفين والمناوئين، لتكون النهاية هي تصفية الجماعة وتقديم أفرادها للمحاكمة العسكرية والتي أصدرت حكمها بإعدام شكري وأربعة من عناصرها القيادية بالإضافة إلى أحكام طويلة بالسجن نالها أفراد الجماعة الآخرين(٥).

وبإعدام شكري أصيبت الجماعة بهزة عنيفة وسط الساحة الإسلامية منذ وقوع حادثة الشيخ الذهبي ونتيجة لظروف المجتمع المصري المتجددة، ويرى جيل كيبل في كتابه (النبي وفرعون) أن أجهزة الإعلام صوّرت شكري مصطفى على أنه (مجرم مجنون) الأمر الذي يراه غير صحيح، ذلك أنه يمتلك نظرية سياسية إلى حد بعيد يمثل «الإسلام» محورها(٦).

(٤) صالح الورداني، **الحركة الإسلامية في مصر**، (دار البداية، القاهرة، ١٩٨٦)، ص ١٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٦) جيل كيبل، **النبي وفرعون** (دار الساقي، لندن، ١٩٨٠)، الفصل الثالث، ص ٢٢ ـ ٥٠

٢ ـ محاور فلسفة التكفير كما أتى بها شكري مصطفى: من واقع كتابات شكري مصطفى يمكن بلورة ثلاثة محاور لفلسفة التكفير: (أ) رفض التراث الإسلامي السابق له. (ب) العزلة عن العبادات المعاصرة وعن المساجد. (ج) العزلة عن الفكر المعاصر ونتاجاته المادية[(٧)].

بتفسير هذه المحاور نجد أن السمة التي كانت غالبة بالنسبة إلى أعضاء جماعة المسلمين خلال السبعينات هي رفض التراث قاطعاً، وتيار التكفير يرفض بناء على ما سبق مسألة الاجتهاد، ويفسرها تفسيراً مختلفاً تماماً عن التفسير المتعارف عليه لها، فالاجتهاد عنده إنما يكون مع النص ولا يجوز في حال انعدامه لأنه يعتبر في هذه الحالة محاولة قياس بالرأي أو بمثابة تشريع للأمة ولا يوجب الاتباع وباطل من أساسه.

□ □ □

بناء على ذلك فإن جماعة المسلمين لا تعترف بالإجماع أو القياس أو المصالح المرسلة أو غير ذلك من الأصول والقواعد الفقهية اللازمة كأدوات يعتمد عليها المجتهد لاستنباط الحكم الشرعي، ويرى أيضاً أعضاء هذه الجماعة أن الكتاب والسنّة هما الحجة ولا حجة غيرها، ولهذا «فإننا نضرب بالإجمال وبالقياس، وبعمل أهل المدينة وحجة رأي الصحابة وبرأي الفقهاء عرض الحائط... ولا نستدل إلاّ بالكتاب والسنّة»[(٨)].

---

(٧) اعتمد الباحث في استخراج محاور التكفير عنده على العديد من مخطوطات، سوف تذكر في حينها بالإضافة لأقواله في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية.

(٨) الورداني، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

والغريب أنه رغم تبني جماعة المسلمين لهذه الرؤية تجاه التراث عامة والاجتهاد خاصة فإنها تلتزم بعدة قواعد اجتهادية من استنباط شكري، في مقدمها قاعدة المصرّ على المقصية كافر، وقاعدة المعصية شرك، ولا يعترف أعضاؤها بأي نتاج فقهي أو فكري سابق، وفي الوقت نفسه لا يعتبرون انتاجاته ـ شكري ـ محض اجتهاد بل يعتبرونها الحق الذي لا مراء فيه[٩].

وعلى هذا الأساس كان أعضاء جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) يرفضون أتباع الفقهاء والاقتداء بهم، ويعتقدون أنه يمكن فهم الكتاب والسنّة مباشرة من دون الاستعانة بأهل العلم. وهم يستمدون هذا الموقف من خلال قوله تعالى: (ولقد يسرنا القرآن للذكر)، ولأجل هذا ابتدع شكري قاعدة تنص على أن (من قلد كفر) أي من اتبع أحداً من الفقهاء يخرج من ملة الإسلام.

وقد استدل على رأيه هذا بقوله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾.

هذا ويذهب شكري إلى أن تسمية الأشياء باسمها الشرعي هو مناط الهدى والتدين بالدين الإسلامي الصحيح، وأنه إذا فسدت هذه الأسماء ووصعت أسماء على غير مسمياتها الحقيقية اختل الميزان والمعيار تماماً وبالتالي يمكن تسمية الشر باسم الخير والقبح باسم الجمال، وأنه قد طرأ على ما يسمى بالفقه الإسلامي مصطلحات غريبة ومصادمة للأسماء الشرعية[١٠].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(١٠) المصدر نفسه، نص الصفحة نفسها.

وتعد قضية التوسمات النظرية والحركية بالنسبة إلى شكري مصطفى، من الدلالات المهمة على قضية العزلة. والمقصود بالتوسمات استلهام خطة التحرك من خلال النصوص الواردة حول علامات آخر الزمان التي تنبأت بها الأحاديث الشريفة وفي مقدمتها نبوءة نزول عيسى بن مريم وحدوث الملحمة القتالية الكبرى بين المسلمين والمسيحيين، والتي يعدها شكري صورة الصراع الوحيدة بين الحق والباطل التي يجب أن ينتظرها المسلمون.

على ضوء قضية التوسمات كان شكري لا يجيز أي صورة من صور الصدام الحركي مع الواقع، ولا يقر فكرة الجهاد، ولا يؤمن بوجوب إقامة دولة إسلامية في هذا الزمان أو في أي زمان، فليس هناك من النصوص الواردة في السنّة حول علامات آخر الزمان ما يشير إلى ذلك وفقاً لقوله[١١]، إلاّ أن حادثة قتل الشيخ الذهبي والصدام مع النظام السياسي تناقض هذه القضية من أساسها.

ويعتقد شكري أن الجيوش الإسلامية حقاً لم تقاتل أبداً عبر التاريخ الإسلامي إلاّ بالسيف والرمح والخيل، ولن تكون هناك جيوش إسلامية تقاتل إلاّ بهذه الوسائل حيث أن الجهاد متوقف حتى يحين وقت الملحمة الكبرى في آخر الزمان بين المسلمين والروم والتي سوف تكون أدوات القتال فيها هي السيف والخيل والرمح[١٢].

(١١) من أقوال شكري مصطفى: في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية، وكذلك المخطوط المسمى بالتوسمات، مخطوط غير منشور، ص ص ٩ ـ ١٥.
(١٢) الورداني، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

٣ ـ الرؤى السياسية لشكري مصطفى: تتمحور الرؤى السياسية لشكري مصطفى حول عدد من المحاور الرئيسية يمكن إنجازها في الآتي: (أ) رؤيته للصراع مع إسرائيل والولايات المتحدة الأميركية. (ب) رؤيته لأنظمة الحكم وللجماعات الإسلامية في السبعينات. (ج) خصائص البديل الإسلامي الذي يقدمه شكري، وبتفصيل هذه النواحي يتضح ما يلي:

(أ) رؤيته للصراع العربي الإسلامي وللولايات المتحدة الأميركية: كان لغلبة الإسراف في مرحلة الاستضعاف، ولغلبة عامل العزلة عند شكري مصطفى وباقي تيار التكفير كان لذلك آثاره على موقفه من قضية فلسطين ومن طبيعة العلاقة مع الولايات المتحدة الأميركية، إذ لا نجد للقضيتين أثراً فيما كتب شكري مصطفى بخط يده في المصادر التي أتيح للباحث الإطلاع عليها[١٣]، إلاّ إذا كان شكري يدخل ضمن المجتمعات الجاهلية المعاصرة (إسرائيل والولايات المتحدة) وعليه فإن الموقف الذي يتخذه هنا هو الهجرة والانتظار لمرحلة «التمكن» يوم أن تأتي الملحمة الكبرى في آخر الزمان. إن «جماعة المسلمين» بهذا تؤمن بالجهاد المسلح أما توقيت هذا الجهاد وأدواته فهي ترى أن توقيته يأتي مع الملحمة الكبرى في آخر الزمان، وأداته لا بد وأن تكون السيف والرمح. وجدير بالذكر أن المحكمة التي نظرت قضية الشيخ الذهبي وجهت إلى الجماعة سؤالاً عن موقفها من اليهود

(١٣) مخطوط الخلافة، مخطوط غير منشور، د. ت.، ص ٤٠ ـ ٤٦.

إذا قاموا بغزو مصر، فكانت إجابتها هي: رفض مواجهة اليهود والهرب إلى مكان آمن[١٤].

(ب) رؤيته لأنظمة الحكم وللمجتمعات الإسلامية في السبعينات: يلحظ الباحث بداية اختلاط مفهومي (نظام الحكم) و(المجتمع) في أغلب كتابات شكري وفي محاكمته أمام المحكمة العسكرية، فالجميع لديه يقعون في مربع واحد، (مربع الكفر). ولتحليل هذه الرؤية سوف يقوم الباحث بالتعرض للنقاط التالية: معيار المسلم عند شكري مصطفى، رؤيته لقضية الديموقراطية والوحدة الوطنية ومظاهر الكفر في المجتمع، ثم رؤيته لأنظمة التعليم والتشريع وموقفه من الحركات الإسلامية الأخرى، وأخيراً رؤيته لنظام السادات القائم في مصر إبان قيادته لجماعة المسلمين.

بالنسبة إلى القضية الأولى، معيار المسلم: يرى شكري أن المسلم الذي يحكم له بالإسلام هو من: أعلن كفره بالطاغوت، وبإيمانه بالله، وتسليمه، تسليماً له وحده، وذلك ما توجبه الشهادة بقوله تعالى: ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ «البقرة ٢٥٦» ثم يتبع هذه الشروط الشهادة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، والدخول في طاعته وذلك ركن بيعة النبي صلى الله عليه وسلم ـ أي مبايعته على الإسلام. ويؤكد شكري مصطفى أيضاً: من شروط المسلم إتيان الفرائض التي افترضها الله عليه والمداومة على

(١٤) أنظر تفاصيل ذلك في أوراق القضية رقم ٦/ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية، المصدر نفسه.

ذلك. ويحدد شكري شروط المسلم الحق في موضع آخر بأنها شهادة لا إله إلاّ الله، وشهادة أن محمد رسول الله، وإتيان الفرائض (صلاة وزكاة وصوم وحج وجهاد وأمر بالمعروف... الخ) واجتناب النواقص، ويرى البعض من الذين انشقوا عن جماعة شكري مصطفى أن هذه المعايير «مجرد تفصيل للكلام وتضارب غير محدد المعالم وأن جماعة شكري تقر قاعدة ثم سرعان ما تتحد على خلافها[١٥].

وبالنسبة إلى القضية الثانية، قضية الديمقراطية والوحدة الوطنية، يرفض شكري هاتين القضيتين، فهو يقول في مذكرة الخلافة: «حيث يرى أن الإحسان في التعامل مع غير المسلمين معناه التسوية بين المسلم والكافر في نهاية الأمر سواء محياهم أو مماتهم، فيما يسمونه بديمقراطية الإسلام أو بتسامح الإسلام أو بالوحدة الوطنية وبسائر شعارات الماسونية في ثياب الإسلام أو أن يكون للكافر بالله، عزة في أرض الله نرفض ذلك ونرفض ما ينادي به أولئك الذين يبيعون الإسلام بالنجس[١٦].

بالنسبة إلى القضية الثالثة والمتعلقة برؤيته لأنظمة التعليم والتشريع والداعين للعمل الإسلامي من داخل المجتمعات الجاهلية، يرى شكري أنها أهم ركيزة على الإطلاق من ركائز اليهود «لتوحيد فكر الأميين، وتوجيهه حسب ما يريدون وصرف جهودهم إليه، بل واجبي أن أذكر أن

(١٥) رجب مدكور، **التكفير والهجرة وجهاً لوجه**، (القاهرة: مكتبة الدين القيم، ١٩٨٥)، ص ص ٤٢ ـ ٤٤.
(١٦) شكري مصطفى، **مخطوط الخلافة**، جزء أول، ص ص ١٥ ـ ٢٠.

أول شرط يشترطه اليهود على عملائهم في هذه البلاد المسماة بالإسلامية هو شرط محو الأمية في هذه البلاد»[١٧]. ويقصد شكري من هذا أن يضمن المستعمر سيطرته على البلاد من خلال النخبة المتعلمة التي يخرجها من خلال أساليب تعليمه ومدارسه، وفي سبيله لإثبات ذلك يرى شكري أن تلك النظم التعليمية نظم أرضية لخدمة الدنيا وليس لخدمة الدين[١٨].

ويزداد الرفض السياسي لهذه الأنظمة التعليمية والتشريعية عند شكري ويصل إلى مداه عندما يقرر أن «فكرة كهذه، وحياة كهذه لا يقبلها على مستوى الجماعة المسلمة أو الحركة الإسلامية رجل يؤمن بالله واليوم الآخر فتلك الأنظمة التعليمية والتشريعية ضد الإسلام»[١٩].

التوصيف نفسه ينطبق على الداعين للعمل الإسلامي (مثيل الاخوان المسلمين) من داخل المجتمعات الجاهلية حين يعدهم شكري «معادين لله ولرسوله، وموالين للكفر ولمن يعملون في سبيل الطاغوت»[٢٠].

من هذا التحليل يخلص الباحث إلى أن شكري يرفض نظم التعليم والتشريع والبرلمانات ودعاوى الديمقراطية والوحدة الوطنية كافة التي كانت تموج في مصر خلال تلك الفترة (منتصف السبعينات)، ويرى أن الرسول لم يأمر بذلك، ويحكم على مرتكبي هذه الأعمال بالكفر

(١٧) شكري مصطفى، **مخطوط الهجرة**، مخطوط غير منشور، د. ت، ص ١٨.
(١٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ٥٩.

والعصيان وللرسول ولله. وهي رؤية يرى الباحث أنها تطبيق عملي لفلسفة العزلة والتكفير التي مثلت ركيزة أساسية في فكر شكري مصطفى، والتي تدور من حولها القضايا كافة.

أما بالنسبة إلى القضية الرابعة والخاصة برؤية شكري لنظام السادات، يرى الباحث أنه من الثابت علمياً أن النظام السياسي القائم في مصر إبان قيام وسقوط جماعة المسلمين كان يعدّ نظاماً جاهلياً أو كافراً (من وجهة نظر تلك الجماعة)، وإن لم توجد أوراق ومخطوطات شكري ما ينطق بهذا التخصيص، فهو عنده أحد الأنظمة التي «تعلو البلاد المسماة بالإسلامية» بيد أن أوراق التحقيق مع شكري تثبت أنه لم يحاول الاتصال بأجهزة الدولة الرسمية، ولكنه قال رغم ذلك في سياق توصيفه لنظام السادات «لا شك إن نظام السادات أفضل ألف مرة من نظام عبد الناصر وأن عبد الناصر ما كان ليسمح لنا بالعمل كما نفعل الآن ولا أن ننشر دعوتنا علانية كما نفعل الآن»[٢١].

ويثبت عكس هذا المنحى السياسي عند شكري بتحليل المطالب التي قيل إنه تقدم بها عقب اختطاف جماعته للشيخ الذهبي، والتي احتوت على عدة مطالب مالية (٢٠٠ ألف جنيه فدية) وسياسية (الإفراج عن أعضاء الجماعة المقبوض عليهم)، وصحفية (الموافقة على نشر كتاب شكري «الخلافة» على حلقات في الصحف اليومية)، وأمنية (تكوين «لجنة تقصي الحقائق لفحص

(٢١) من أقوال شكري في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية.

نشاط مباحث أمن الدولة ومحكمة أمن الدولة ومكتب المدعي العام بالمنصورة)[٢٢]. وبتحليل هذه المطالب يجد الباحث أنها ترى في النظام القائم نظاماً بوليسياً ومعادياً للمسلمين، وأنه لا بد من تعريته سياسياً على أوسع نطاق، وأن مجرد نشر مؤلف «الخلافة» يعد اعترافاً ضمنياً من النظام السياسي بجاهليته، وبأن رؤية شكري عنه صائبة.

(ج) خصائص البديل الإسلامي الذي يقدمه شكري مصطفى: البديل الإسلامي عند أمير جماعة المسلمين «التكفير والهجرة» يعني الدولة الإسلامية، والدولة الإسلامية لن تبنى إلاّ بوجود جماعة المسلمين. وهو يرى أن هذه الجماعة لن توجد إلاّ بالاعتزال والهجرة من دار الكفر ومبايعة الأمير وإطلاق يده في كافة أمور الجماعة صغر شأنها أم كبر[٢٣]. وكل هذا لن يمر عبر بوابة الحركات الإسلامية الأخرى بل على أطلالها[٢٤].

□ □ □

ولقد أثارت هذه الرؤية المثالية للعمل الإسلامي وللبديل الإسلامي المطروح العديد من التساؤلات من داخل الوسط الإسلامي في حقبة السبعينات من قبيل: لماذا ظهرت أفكار شكري مصطفى هذه في هذا الوقت تحديداً من تاريخ مصر؟ وهل لهذه الأفكار جذور

---

(٢٢) نص هذه المطالب في: عادل حمودة، «الخروج من الكهف»، **روز اليوسف**، العدد ٣٠٥٣ بتاريخ ١٩٨٦/٨/١١، ص ٣١.

(٢٣) شكري مصطفى، **مخطوط الحجيات**، مخطوط غير منشور، د. ت، ص ١٩.

(٢٤) شكري مصطفى، **مخطوط الهجرة**، المصدر نفسه، ص ٨٢، وجدير بالذكر أن شكري هنا يقول: «إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، وأن كلمة غريباً هنا تعني أبعاداً عدة، فهي الغربة في كل؟؟؟؟؟

فكرية راسخة غير تلك الاستشهادات الواهية بآيات القرآن وأحاديث الرسول والتي كثرت في مخطوطاته؟ بعبارة أخرى: هل سبق شكري من قال من رجال الإسلام بهذه الأفكار أو قريباً منها؟ ولماذا تضاءلت جماعة التكفير والهجرة بعد إعدام شكري ورفاقه عام ١٩٧٨؟ وهل يعود ذلك للملاحقة والمطاردة من قبل أجهزة الأمن أم أن هذه الأفكار الإسلامية كانت نتوءاً شاذاً في مسار العمل الإسلامي تاريخياً ومن ثم انتهت ذاتياً وليس بعوامل من خارجها؟

إن الباحث في سبيله للإجابة عن هذه التساؤلات يرى أن ثمة ثلاثة عوامل أودت بهذه الجماعة إلى الانهيار. العامل الأول وهو يتصل بالجماعة من الداخل (الفكر، النشاط، البنية التنظيمية)، وأن انهيار هذه الجوانب أدى إلى انهيار تدريجي للجماعة ككل، ولقد تمّ ذلك فور إعدام شكري مباشرة، مما يؤكد سطحية التأثير بالنسبة إلى الفكر الذي حملته هذه الجماعة، وضعف بنيتها التنظيمية أيضاً.

أما العامل الثاني من عوامل انهيار جماعة المسلمين، فيتعلق بدور الجماعة السياسي والاجتماعي في إطار المجتمع، حيث يلاحظ الباحث أن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي أصابت مصر في السبعينات هيأت الإطار الموضوعي الذي ساهم في بروز الجماعة وفكرها، وهو نفسه الإطار الموضوعي الذي دفعها إلى الانزواء. وتفسير ذلك أن سياسات النظام السياسي في مجالات الاقتصاد والثقافة والقضية الوطنية، خلقت مناخاً غير مواتٍ لاستمرار تيار التكفير، فالسادات كان يحاول في تلك الفترة (١٩٧٧) إعادة ترتيب البيت المصري من الداخل تمهيداً لمبادرته بزيارة القدس وكذلك لبدء التوسع في العلاقات مع الولايات المتحدة سياسياً واقتصادياً وعسكرياً. كان هذا يعني عدم صعود

تيار معارض لتلك التوجهات، من ثم تطلب الأمر الاجهاز المبكر على جماعة المسلمين وبعض القوى الأخرى المناوئة.

أما العامل الثالث من عوامل انهيار جماعة المسلمين، فيعود إلى وضع الجماعة المتدهور في إطار تيار الإسلام السياسي خاصة بعد اغتيال الشيخ الذهبي. وهو وضع يوضحه ظهور تنظيمات إسلامية أكثر فاعلية مثل (الجهاد الإسلامي) والجماعات الإسلامية بالجامعة، فضلاً عن عودة الاخوان المسلمين إلى العمل السياسي وإصدار مجلتهم «الدعوة» مرة ثانية عام ١٩٧٨، الأمر الذي قلّص كثيراً من تأثير «جماعة المسلمين» على قطاعاتِ الحركة الإسلامية، حيث الساحة لم تعد خاوية، كما كانت عندما تكونت الجماعة على يدي شكري مع نهاية الستينات.

إن الباحث يرى أن هذه العوامل مجتمعة تساعد في تفسير سرعة اختفاء هذه الجماعة بعد إعدام قائدها ورفاقه. ولقد تعرضت الجماعة لانتقادات فكرية جادة من العديد من المدارس الفكرية المختلفة[٢٥]، ووصل الأمر بالشيخ عبد اللطيف مشتهري إلى أن يرى أن دعاة التكفير والهجرة يعدون من وجهة نظره بدعة ضالة[٢٦]. وظهرت كتابات أخرى ترفض هذا الفكر الذي أتت به الجماعة، وترى فيه غلواً غير مبرر ولا يتفق مع سماحة الإسلام[٢٧].

---

(٢٥) محمد شومان: «جماعة التكفير والهجرة أسباب انهيار وتحلل جماعات الإسلام السياسي» مجلة **الموقف العربي**، العدد ٨٦ يونية ١٩٨٧، ص ص ٥٩ - ٦٥ كذلك أنظر: مصطفى محمد الطحاوي، **الفكر الحركي بين الأصالة والإنحراف**، (الكويت: دار الوثائق، ١٩٨٤)، ص ٣٣.

(٢٦) عبد اللطيف مشتهري: «رأى إمام أهل السنّة في جماعة التكفير والهجرة»، الاعتصام، العدد ١١ يونيو ١٩٧٧، ص ٣٩، كذلك بيان من الجماعات الإسلامية بجامعات مصر حول الأحداث الأخيرة وجماعة التكفير والهجرة.

(٢٧) د. يوسف القرضاوي، «ظاهرة الغلو في التكفير»، **المسلم المعاصر**، العدد التاسع المحرم ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧.

وبناء على ذلك كان لا بد من أن يتضاءل الدور السياسي والفكري لهذه الجماعة، وأن تنتهي تدريجياً مع نهاية السبعينات، وذلك لكون جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) تمثل بأفكارها وبفهمها للإسلام انقطاعاً حاداً ليس فقط عن المجتمع الذي قامت فيه أو الحركات الإسلامية التي واكبتها، بل وهذا هو الأهم عن التاريخ وعن الإسلام ذاته، فكانت حركة في اتجاه مضاد لحركة التاريخ. لذا كان من المنطقي انطفاء جذوتها وانتقالها إلى تنظيمات أخرى أكثر وعياً ومرونة حركية وفكرية.

الفصل الثاني

محاكم التفتيش
حروب الثقافة
والإرهاب

■ منذ عددها الأول، تحولت «الناقد» إلى ساحة كبرى للمواجهة الثقافية والفكرية بين التيارات الأصولية المتعددة والتيارات العلمانية المختلفة. وقد أفضت هذه المواجهات إلى معارك لم تنتهِ بعد، وتطال في عمقها وشموليتها كل ما هو مثير للجدل في الحياة العربية المعاصرة.

إن رصد هذه المواجهات شكل دوماً المادة الأساسية في «الناقد» إدراكاً منها أن الحياة الثقافية والعقل العربي يتوقف مصيرهما بشكل مباشر على نتائج هذه المواجهات.

وهذا الفصل، يوضح إلى حد بعيد مجمل المخاطر التي هددت وتهدد الحرية والثقافة والإبداع، وقبل كل شيء مستقبل الإنسان العربي.□

حرب الكاسيت

إعلان الجهاد على الحداثة

في المملكة العربية السعودية تأخر الصراع بين القديم والجديد في المجالات الأدبية ما يزيد عن ربع قرن، ولكنه ينشب اليوم بعنف وضراوة لم تعرفهما البلاد العربية الأخرى. ولا يشارك فيه أدباء مؤمنون بالجديد أو القديم إنما يشارك فيه أيضاً أناس متعصبون لفهم معين للإسلام. وقد وزعوا أخيراً وسراً، وعن طريق البريد غالباً تسجيلات صوتية تهاجم الحداثة وتكفّر المنادين بها، وتحضّ الناس على المبادرة إلى الدفاع عن دينهم الإسلامي. وهذه الحملة لا تقتصر على معاداة الأدب الجديد في السعودية إنما تطال الأدب العربي المعاصر كله.

أما النص المنشور في الصفحات الآتية فهو منقول بأمانة عن شريطي كاسيت، ومن دون أي تعديل أو حذف. تمكنت «الناقد» من الحصول عليهما، وينشر مضمونهما لأول مرة.

وهذا النص المنشور هو قراءة متعسفة لنتاج أهل الحداثة، تحاول أن تلصق بهم ما لم يقولوه، وهو أيضاً إذا ما ربط بما يجري في البلاد العربية من تحرك يتستر بالإسلام، يكشف ظلاماً يعدّ العدة للانقضاض على ما أحرزه الأدب العربي الحديث من مكاسب.

أما الأشخاص الذين أعدوا هذين الشريطين فلا يزالون مجهولين

وغير معروفين. وإن كان يرجح أنهم من فئة تعارض السلطة السياسية والسلطة الدينية الرسمية. وهنا نص الكاسيت[١]:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين. نشهد أن لا إله إلاّ الله ونشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد، فإن من الواجب على كل مسلم رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولاً، أن يجاهد في سبيل إعلاء دين الله بيده ولسانه كل ضال في دين الله بالابتداع، وكل منافق يتسمى باسم الإسلام ليهدم الإسلام من الداخل، وكل كافر.

ولا يمكن ذلك إلاّ بمعرفة هؤلاء من خلال واقعهم ليكون المسلم على بيّنة من أمرهم. ولا شك أن أعداء الإسلام كثيرون، وأن وسائلهم متنوعة، وأن أساليبهم مختلفة، ولكنهم يجتمعون على عداء هذا الدين وبغض هذه الأمة الإسلامية، وهم يريدون لها أن تعيش بغير روحها الذي أحياها بالأمس من موات، وجمعها من شتات، وهداها من ضلالة، وعلمها من جهالة، وأخرجها من الظلمات إلى النور، وجعلها خير أمة أخرجت للناس. ولا شك أن روح هذه الأمة هو الإسلام. أما الذين يريدون لها أن تعيش بغير روح فهم أعداء هذه الأمة الحاقدون عليها، والخائفون منها، والطامعون فيها، جمعتهم على تفرقهم الأحقاد والمخاوف والأطماع ليكيدوا لها كيداً ويمكروا بها مكراً، ما بين يهودي فاجر وصليبي ماكر وشيوعي كافر، وبين عميل لهذا أو ذاك، يعملون سافرين حيناً ومقنعين أحياناً كثيرة.

من الواجب على المسلم أن يرتب قائمة عداءاته واهتماماته، فلا

(١) تحتفظ «**الناقد**» لديها بشريطي الكاسيت اللذين نقل عنهما هذا الكلام عن الحداثة في السعودية والوطن العربي.

يقاتل الوزغة[٢] ويذر الحية في ثيابه، ولا ينازل الفأر ويدع التنين فاغراً فاهه تحت قدميه.

وإن من الواجبات على أهل العلم والإيمان في هذا الزمان مجاهدة أهل التشكيك والنفاق من العلمانيين والشيوعيين والبعثيين والوجوديين الذين يتقنعون بأردية الأدب ويتسترون تحت مظلات تحديث أشكال وأساليب الشعر والقصة والرواية والنقد.

إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم. وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله إلاّ قليلاً.

وهذه الموجة الفكرية المستبدة بأكثر الصحف والمجلات والنوادي الأدبية تزداد رسوخاً في غفلة الغيورين على دين الله، وبعدم انتباههم لهذه الموجة الفكرية المسماة بالحداثة.

وإنك لتعجب حين ترى الصالح الملتزم بدينه يتغاضى عن قضايا الأمة الكبيرة، ويدع منازلة المردة أصحاب الأفكار الهدامة والتوجهات الدخيلة، ويحكر جهده ووقته وفنه وفصاحته للاعتراض على الدعاء ورواد المساجد إذا تركوا بعض آداب السنّة جهلاً أو تقليداً للمذاهب أو وقعوا في بعض المخالفات لشبهة أو جهل، ويطبع علاقته بهم بنوع من التوتر والعبوس، ويطيل معهم الجدل ويؤلف عنهم الكتب. لا ينكر بعض الخير الذي يذهب إليه بعضهم في بعض جوانب النصح والتحديد من الابتداع، ولكن الذي ينكر هو الفهم القاصر والبعد عن مواطن الاحتياج والاهتمام بالمنكرات الصغرى وإهمال المنكرات الكبيرة التي تجوس خلال العقول والقلوب باعتقادات منحرفة وشكوك وشبه وريب.

□ □ □

(٢) الوزغة: ضرب من الزحافات. أبو بريص. العنكبوت.

من أهم القضايا التي يجب الالتفات إليها قضية الحداثة، وهل هي مجرد تجديد في القوالب الشعرية والأشكال الأدبية أم أنها مع تمردها على اللغة العربية وأساليبها تحمل مضامين اعتقادية أو أيديولوجيات فكرية وخلقية؟ وهل الحداثة بوضعها الراهن تمثل شكلاً من أشكال الغزو الفكري المسلط على هذه الأمة؟ وهل استطاع الفكر المادي بشقيه الرأسمالي والشيوعي أن يوظف مجموعة من أبناء جلدتنا من كتابنا وأدبائنا وشعرائنا ليقوموا بتنفيذ غزوه الفكري؟ وهل الحداثة مفهوم جديد للمعاصرة يقوم على انتقاء الحسن مما في الخبيث أم أنها تحت شعار المعاصرة تجلب لنا النظريات والعقائد والتصورات الدينية والفلسفية والخلقية من الفكر الوثني المعاصر أو القديم؟ وهل استطاعت الحداثة أن تقوم بخدمة الأمة الإسلامية عموماً والأمة العربية خصوصاً أم أنها زادت من أمراضها بجلبها الفكر الجاهلي المادي، الشرقي أو الغربي؟

كل هذه الأسئلة ستعرف الإجابة عليها من خلال هذا الاستعراض الوثائقي الإحصائي لتحكم أنت بنفسك.

وقبل البدء لا بد من تبيين بعض الحقائق.

أولاً: عقيدتنا الإسلامية المأخوذة من كتاب ربنا سبحانه وتعالى وسنّة نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم هي المقياس لكل نشاط بشري، فما وافق ديننا قبلناه، وما خالفه رددناه. وليس ذلك إلاّ لأننا نعتقد أن ديننا هوالحق، وما عداه فهو ضلال. لا تهكماً وادعاء ولكن بالدليل والبرهان واليقين القاطع. ولسنا نقول بمسألة صحة الاعتقاد نسبية، ولكننا نؤكد جازمين أن ديننا عقيدة وشريعة وأخلاقاً هو الصواب والحق، وليس بعد الحق والصواب إلاّ الظلام والخطأ. ومن أجل ذلك فإن المقياس الذي نحتكم إليه في الأقوال والأعمال والاعتقادات هو كتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه

وسلم، ولا يمكن أن يعزل الدين عن أمور الأدب والفن كما يحلو لسدنة العلمانية أن يقولوا بل كل شيء في الحياة خاضع لمقياس ديننا.

ومن أهم الأمور التي يجب أن تخضع لمقياس عقيدتنا أمور الفكر والأدب، فإذا أزيح الإسلام عن هذه القضية فأين يمكن أن يعمل؟ نعم أن أسلامنا هو المقياس الدقيق والحقيقي الذي من شك في وجوب تحكيمه في كل شؤون الحياة فقد اختل اعتقاده أو انعدم.

ثانياً: لا يقتضي نقدنا هنا أو كلامنا وتعليقنا على بعض النقولات الحكم على أحد بالمروق من الدين أو البقاء فيه، فليس هذا من أهداف هذا العمل ولكن المقصود هو إيضاح الحقائق ليتضح الصبح لذي عينين، وتتجلى الحقائق لأصحاب العقول السليمة الذين عزّ عليهم دينهم فهانت في سبيله دنياهم، وغلت عندهم عقيدتهم فرخصت من أجلها أنفسهم. الذين يجاهدون لإعلاء هذا الدين في كل معركة تطلبهم وبكل سلاح يمكنهم. الذين يجيبون من يسألهم عن جنسيتهم أو نسبهم أو هويتهم، يجيبون: مسلمون لا بالاسم واللقب، ولا بحكم الوراثة والبيئة بل بالدراسة والبرهان والتذوق والتخلق. الذين يؤمنون بالإسلام عن بيّنة، ويرفضون الجاهلية عن دراية، ويدعون إلى الله على بصيرة، ويكفرون بالطاغوت عن علم. الذين لا يبتغون غير الإسلام ديناً، ولا يرضون بغير شريعته منهاجاً، ولا يقبلون غير كتابه دستوراً. الذين يرفضون جميع أنواع التبعية للشرق وللغرب جميعاً لأن نورهم مقتبس من شجرة مباركة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار.. نور على نور. الذين لا يقبلون الفكر المادي، فيردون ظلم الرأسمالية كما يردون ظلام الشيوعية، ولا ينتمون إلى يمين أو يسار لأن مكانهم في المركز، وموقفهم هو الوسط بين الأطراف المتباينة.

الذين لا ينتسبون إلاّ للرحمن، ولا يعتزون إلاّ بالإيمان، ولا يتعصبون إلاّ للقرآن، ولا يفتخرون إلاّ بالإسلام.

ثالثاً: المدنية الغربية لها مكونات نقيسها بمقاييس ديننا الذي يؤمن بالعلم ويحترم العقل ويدين للبرهان، ويرفض الخرافة، ولا يتبع الظن وما تهواه الأنفس. ولذلك فإنك تجد أتباع هذا الدين بحق المتمسكون به بصدق، يتميزون على سائر البشر بالتوازن والاعتدال، فهم لا يهملون الجسم من أجل تصفية الروح، ولا يغفلون الروح من أجل متاع الجسم. يمزجون بين الروح والمادة، ويربطون بين الدنيا والآخرة، ويجمعون بين العلم والإيمان، بين الواقعية والمثالية، بين العقل الذكي والقلب النقي، بين الثبات على الغايات والتطور في الأساليب، بين أداء الواجبات وطلب الحقوق، بين الحرص على القديم والاستفادة من الجديد، فلا ينقطعون عن الماضي، ولا ينعزلون عن الحاضر، ولا يفرطون في قديم نافع، ولا يضيقون بجديد صالح. ولذلك فإن الحضارة الغربية تتكون في نظرة هؤلاء مما يلي:

أولاً ـ حقائق رياضية أو طبيعية أو اجتماعية أو نفسية ثبتت صحتها بالتجربة الحسية أو البرهان العقلي.

ثانياً ـ نظريات علمية عن الطبيعة أو الإنسان فرداً وجماعة وهي ثلاثة أنواع: النوع الأول نوع نجح في تفسير كثير من الظواهر، ولم يوجد في ذهننا ما يدل على بطلانه وإن كنا لا نقطع بصحته. النوع الثاني نوع ما زال في طور التجربة. النوع الثالث نوع ثبت بطلانه.

ثالثاً ـ تقنية تكاد تشمل كل جوانب الحياة أدى إليها تطور العلوم الطبيعية والرياضية.

رابعاً ـ مهارات تقنية وإدارية مبنية على تلك العلوم.

خامساً ـ تصورات دينية أو فلسفية للوجود ومكانة الإنسان فيه، وللقيم الخلقية والجمالية، ولعلاقة الفرد بالمجتمع.

سادساً ـ أدب وفن يعبر عن هذه التصورات.

سابعاً ـ أوضاع سياسية واقتصادية وعلاقات اجتماعية وعادات وتقاليد تصوغها تلك التصورات.

ثامناً ـ الفكر الغربي بشقيه الليبيرالي الرأسمالي والأممي الشيوعي يعيش في أركانه وتصوراته وتفسيراته ضمن إطار تصوري واحد شامل هو الفكر المادي الإلحادي، وهو إطار فلسفي سائد في سائر أنماط الحياة الغربية.

هذه نظرتنا إلى الحياة الغربية ومكوناتها.

□ □ □

ومن خلال الدراسات والتتبع والرصد على الصعيدين المحلي والعربي نجد أن فكر الحداثة قد أخذ من المكونات الغربية الأقسام الأربعة الأخيرة، وترك الحقائق والنظريات والتقنيات. أخذ التصورات الفلسفية والعادات والفنون المعبرة عنها والأوضاع المنبثقة عن هذه التصورات. كل ذلك ضمن إطار فلسفي مادي شمولي يحتوي الكون والإنسان والحياة. وهذا ما سوف نثبته من خلال نقولات موثقة من كلام الحداثيين العرب ثم تلامذتهم في الداخل.

يقول الدكتور غالي شكري، وهو أحد أعمدة الحداثة في العالم العربي، مصري، ماركسي. يقول في كتابه «شعرنا الحديث إلى أين؟» ص ١٤. يقول:

«وعندما أقول الشعراء الجدد وأذكر مفهوم الحداثة عندهم، لا يرد على خاطري بطبيعة الحال كثير من الأسماء الجديدة التي تترنح بين التعبير القديم والمضمون الحديث أو العكس وإنما أتمثل كبار شعراء الحركة الحديثة من أمثال أدونيس وبدر شاكر السياب وصلاح عبد الصبور وعبد الوهاب البياتي وخليل حاوي. عند هؤلاء سوف نعثر على اليوت وعزرا باوند، وربما على رواسب من رامبو وفاليري، وربما على ملامح من أحدث شعراء العصر في أوروبا وأميركا، ولكننا لن نعثر على التراث العربي إلاّ في طبيعة اللغة العربية التي أخذت هي الأخرى في الانصياع إلى ثورتهم. مفهوم الحداثة عند شعرائنا الجدد لهذه الأسباب مفهوم حضاري أولاً، وهو تصور جديد تماماً للكون والإنسان والمجتمع. والتصور الحديث وليد ثورة العالم الحديث في كافة مستوياتها الاجتماعية والتكنولوجية والفكرية».

ويقول أدونيس، وهو أحد منظري الحداثة في العالم العربي، وأحد الملحدين المشهورين، يقول في كتابه «زمن الشعر» ص ٧٦:

«إن القصيدة أو المسرحية أو القصة التي يحتاج إليها الجمهور العربي ليست تلك التي تسليه أو تقدم له مادة استهلاكية. ليست تلك التي تسايره في حياته الجارية بينما هي التي تعارض هي تلك الحياة، أي تهضمه، تخرجه من سباته، تفرغه من موروثه، وتقذفه خارج نفسه. إنها التي تجابه السياسة ومؤسساتها، الدين ومؤسساته، العائلة ومؤسساتها، التراث ومؤسساته، وبنية المجتمع القائم كلها بجميع مظاهرها ومؤسساتها، وذلك من أجل تهديمها كلها.. أي من أجل خلق الإنسان العربي الجديد. وهكذا يلزمنا ثورياً مسرح ضد المسرح، وشعر ضد الشعر، وقصة ضد القصة. يلزمنا تحطيم الموروث الثابت».

وهنا سؤال يمكن أن يطرح: ما علاقة الحداثة في بلدنا بالملحدين

مثل غالي شكري وأدونيس؟ وللإجابة على هذا السؤال إليك هذه النقولات ثم قارن بعد ذلك.

□ □ □

في الأسبوع الثقافي في جريدة «عكاظ» (الجزء الثاني - من موقف من الحداثة) بعنوان «نحو مفهوم شمولي للحداثة»، يقول المحرر:

«في هذا الجزء.. الجزء الثاني، نستضيف أولئك الذين وقفوا مع الحداثة، ونافحوا عنها بكل ما يملكون من علم وإدراك، فوقفنا معهم وقفة قصيرة أردنا منها أن نستجلي تصورهم للحداثة ورؤيتهم لما أحدثته من تطور في الرؤية الإنسانية للإبداع والحياة. وفي البدء وقفنا عند الأستاذ محمد العلي الشاعر صاحب التجربة الشعرية التي تمتد لسنوات وسنوات، وتمرحلت حتى بلغت الأتون المحترق للتجربة الجديدة في القصيدة والناقد الذي استطاع أن يمتلك تصوراً واضحاً للعمل الشعري، وأن يكوّن حوله مدرسة تمارس الكتابة انطلاقاً من وعي شمولي».

وللمعلومية: محمد العلي كما ترجم له صالح الصالح في جريدة «الرياض» في صفحة «ثقافة اليوم» تحت عنوان «مشروع الجدل الفكري المعاصر في المملكة العربية السعودية».

ويمكن أن يلاحظ هذا العنوان وما يحمله من مضامين: «جدل الفكر المعاصر في المملكة العربية السعودية».

محمد عبد الله العلي من مواليد «العمران» بالأحساء عام ١٣٥١هـ. التحق بحلقات الدرس في المساجد. وبعد أن بلغ درجة «السطوح»، وهي درجة علمية نجفية. ولو شاء لقال: درجة علمية شيعية رافضية. تحول إلى التعليم النظامي في عام ٦٠ - ٦١م أتم تعليمه الجامعي حيث عيّن مدرساً بثانوية النجف، وظل سنوات في

هذه المهنة إلى أن عاد إلى المملكة سنة ٦٤ ميلادية، وعمل لفترة رئيساً لتحرير جريدة «اليوم»، وحالياً يشغل وظيفة مفتش تربوي في منطقة جبيل الصناعية.

ماذا يقول محمد العلي الشيعي الأصل عن الحداثة ومفهومها الشمولي؟

يقول:

«ونحن لا بد من أن نتجاوز الراكد باستمرار لنحوّل الجوهري إلى متحرك يعطي باستمرار. فمن هنا جاءت صفحة المتحرك لاحقة بالوظيفي لتكوّن صفة للعامل الذي هو صورة للجوهري كما أنه صورة مغايرة للهامشي الذي هو ظرفي مرة أخرى».

ثم يقول محمد العلي:

«فالحداثة هي ذلك الافراز الجدلي الذي يتمّ بين السياقات وفق صراع لا يدرك بالعين المجردة. ذلك الإفراز الجدلي المتقدم إلى الأجمل والأعمق في رؤية الإنسان والحياة هو ما أسميه وأعتقد أنه الحداثة».

وفي هذا السياق يتحدث الدكتور عبد الله الغذامي، ويصدر قانوناً يقول فيه:

«إما أن يكون المثقف حداثياً أو لا يكون مثقفاً».

ويقول الدكتور سعد البازعي عندما سئل عن الحداثة والمفهوم الشمولي للحداثة، يجيب بأن إطارها الفلسفي هو الأساس الذي ينبغي العناية به. قال:

«الشيء الذي لا نزال نفتقده أو ينتقده البعض منا في تصوره للحداثة هو أساسها الفلسفي الذي يمنحها إطاراً شمولياً لا تمثل فيه التغييرات الأدبية والفنية عموماً سوى جانب واحد».

ثم يقول بعد ذلك:

«الحداثة رؤية شمولية للحياة تبدو محيطة ومؤثرة ليس فيمن يعونها أو يدعونها فحسب وإنما فيمن يظنون أنهم يقفون ضدها ومن لا يدركون وجودها. الفرق هو أن تكون فاعلاً أو غير فاعل في تشكيل هذه الرؤية الشمولية، أن تؤمن أساساً بأن هذا التغير لا بد أن يحدث فتتخذ موقفك منه».

وعند سؤال عبد الله الصيخان عن مفهومه للحداثة، أجاب: «عليَّ أن أجد أشكالاً جديدة لآراء جديدة.. أعرف أن لديَّ شيئاً سأقوله للعالم يختلف عن أي شيء».

ثم يقول عن الحداثة:

«بكلمات أقل: إنها موقف شمولي من العالم ونظرية تطوره».

وبمثل هذه الكلمات أيضاً أجاب علي القرشي وعثمان الصيني انسياقاً وراء هذا المفهوم الشمولي للحداثة.

وللاستيثاق أرجع إلى العدد ٧١١٢ ـ الاثنين ١٠ صفر ١٤٠٧ جريدة «عكاظ». كان محرر هذه الصفحة محمد الطيب.

والناظر إلى هذه الأقوال، وأن الحداثة تصور جديد تماماً للكون والإنسان والمجتمع والحياة، سيجد نفسه مرغماً على مجابهة هذا التوجه دفاعاً عن عقيدته ودينه. وما عقيدتنا إلاّ دعوة إلى توحيد الله سبحانه وتعالى الذي جاء ليصلح هذه المفاهيم وليربط بينها برباط صحيح قوي. للأوروبي أن يتخبط في هذه الأشياء لأنه نشأ على دين خرافي ومحرّف، ثم بعد ذلك أراد أن يتمرد عليه، فأدى به ذلك إلى رفض الدين أما المسلم فليس له أن ينساق وراء هذه المفاهيم الغامضة ووراء هذه المفاهيم الغالطة الخاطئة التي تهدم كل معنى للدين. وكل معنى للقيم وللخلق ومثل هذه الطروحات التي

يتعمد أهل الحداثة أن يزجوا بها من خلال شعرهم ونقدهم أو التي تؤصل مبدأ النظرة الجديدة نحو الحياة والإنسان والكون... هذه الطروحات كافية لكي يغلي الدم في عروق أي مسلم غيور على دينه، ومثل هذه النصوص وهي كثيرة جداً في ثنايا نثر وشعر أهل الحداثة كافية لدحض مزاعم من قال إن حركة الحداثة في الأدب ما هي إلاّ تجديد في فنيات الشعر والنثر وشكلياتهما وطريقة العرض، واختلاف يسير في الموضوعات، وتجديد منطلق من التراث.

ولزيادة التوضيح في هذه القضية ننقل هنا كلام أحد الحداثيين مما يؤكد هذا الانحراف العقيدي الخطير.

نشر سعيد السريحي في صفحة الأسبوع الثقافي في «نافذة الكلام ـ الحداثة تاريخ وتطور». قال الكاتب في هذا الكلام:

«خصائص الحداثة هي موقفها النقدي من التراث القومي أو العربي وانفتاحها على التراث الغربي والعالمي».

ثم قال بعد ذلك:

«الشاعر الحداثي يعتقد بأنه في صراع إن هو تقيد بالماضي، فنراه يعمل على التخلص منه بتجاوزه في حالة التطرف أو بتخير ما يشاء من هذا الماضي دون أن يتعرف إليه كلية في حالة التعامل مع التراث».

وهذه كلمات أنقلها إليك يا أخي المسلم، ومطالب أنت بأن تقدرها وأن تقيسها بالمعيار الذي فيه أن ماضينا المتمثل في سلفنا رضوان الله عليهم هو مصدر عزّنا وسر قوتنا ومجال فخرنا، فهل نلغيه أو نتصارع معه كما جاء في النص الماضي الذي قال فيه الكاتب:

«الشاعر الحداثي يعتقد بأنه في صراع إن هو تقيّد بالماضي فهو يعمل على التخلص منه».

وهذا الكلام فعلاً يمثل الموقف الحقيقي للحداثيين من التراث، فهم بين متخلص منه بتاتاً، وبين متخير ما يشاء لا على سبيل الإشادة والبناء، ولكن على سبيل التهكم والسخرية والهدم كما يقول محمد عابد الجابري، وهو ماركسي مغربي، وهو أحد سدنة الحداثة لدى شبابنا وله مكانة عندهم لا يقاربها إلاّ صنوه أدونيس. قال في «اليمامة» عدد ٩١٠ الأربعاء ١٩ شوال ١٤٠٦ هجرية، يقول الجابري:

«هل التراث مُعْتَقِل؟ هو معتقل فعلاً. يعتقلنا لأننا نحن لا نعتقله. والواجب أن نعتقله.. أي أن نمسك به.. أن نحتويه بدل أن يحتوينا».

ثم قال بعد ذلك:

«بإعادة ترتيب علاقتنا معه ـ أي مع التراث ـ سنتحرر منه، فأنا أدعو إلى ذلك بالنسبة إلى أن نتحرر من التراث».

ويقول أحمد عائل الفقيه في «عكاظ» عدد ١٣٧١ في ٢٨/١٢/١٤٠٦هـ تحت عنوان «الوعي الكاذب».. يقول:

«ووفق هذا الحس الذي قلته قبلاً أنت بالمقابل تجاهد في تكريس وتوسيع دائرة الوعي الجمعي ذلك الذي صنع تحولاً جذرياً في بنية المجتمع بالرغم من أنك تصطدم في آخر الأمر ببنية فكرية جاهزة وتفسير معلن مسبقاً وكل ما هو مكرس وثابت أيضاً. في الأخير تبحث عن أفق صغير يخرج من بؤرة ضوء المرحلة عامة خروجاً من المرحلة الأخرى المبرمجة سلفاً، والتي تأخذ شكل الاتكاء المباشر والساذج على كل ما هو مسلم به في ذاكرة المجتمع».

ثم يقول بعد ذلك:

«إننا في مجمل الأحوال نسير في الاتجاه المعاكس لما هو سائد ومكرس في بنية المجتمع. وذلك هو المأزق الثقافي الشائك الذي لا تدري كيف يمكن بالكاد تجاوزه وتخطيه».

ثم يقول:

«تصطدم مرة أخرى بجملة حقائق ومسلمات اجتماعية ثابتة وراسخة رسوخ الجبال في أذهان الناس، وأنه لا بديل لما هو سائد ومكرس أيضاً».

□ □ □

وإذا نظرنا إلى مجتمعنا الذي يكتب له أحمد عائل الفقيه لنتعرف على البنية الفكرية فيه والتفكير المعلن والمكرس والثابت، والحقائق المسلمات الاجتماعية الثابتة والراسخة رسوخ الجبال الرواسي في أذهان الناس، لوجدنا أن الذي ينطبق عليه هذه الأوصاف هو الإسلام.. العقيدة الإسلامية.. عقيدة هذا المجتمع، وكل ما يتفرع عن هذه العقيدة من أعراف اجتماعية وأفكار معرفية وثقافية. وليس هناك من وصف يمكن أن يطلق على الناس في مجتمعنا برغم التقصير وكثرة المعاصي إلاّ أنه مجتمع إسلامي. وهذه الحقائق الدينية الاعتقادية والعلمية هي الوعي الحقيقي الذي سمى افتقاده البؤس الأسود؟ ومن هو المثقف الحقيقي الذي يدعو إلى هذا الوعي الحقيقي كما يصنف أحمد عائل الفقيه وأشباهه؟

ويقول عبد الله الغذامي في المقابلة التي أجرتها معه «الشرق الأوسط» في ١٩٨٧/٣/١٠ صفحة ١٣.. يقول:

«الذي نعرفه أن من طبيعة الإبداع التمرد على كل ما هو سابق من قبل. فكيف بي أفرض سائداً سابقاً على نص متمرد، وهذا السابق يشمل الأيديولوجيا ويشمل الفلسفة. ويشمل المبدأ المقرر سلفا؟».

نقول: ليس هناك أوضح من هذا التقرير الذي نطق به رسول البنيوية كما يسميه أهل الحداثة لدينا. التمرد على كل ما هو سابق. وهذا السابق كما يقول الغذامي يشمل الأيديولوجيا. ومصطلح الأيديولوجيا يعني جملة الآراء والمعتقدات الشائعة في مجتمع كما جاء في المعجم الفلسفي صفحة ٢٩.

إنه يعني التمرد والخروج على ما هو سابق وشائع في مجتمعنا، فما هو السابق والشائع في مجتمعنا؟ إنه عقيدة الإسلام. التمرد على ما هو سابق لدينا.. ديننا.. كتاب ربنا.. سنّة رسولنا صلى الله عليه وسلم وسيرة سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم.

ومبدؤنا ومنتهانا إلى هذه الأصول التي يصرّ الغذامي على جعل الإبداع والمبدع متمرداً عليها ومحطماً لها. ومن هنا نقول للذين يؤمنون بالله، ولكنهم يدافعون عن الحداثة، وينافحون عن أهلها أو يقفون منها موقف المهادن الوديع.. نقول لهؤلاء إن الحداثة ليست أشكالاً وأساليب جديدة بل هي منهج فكري اعتقادي يسعى لتغيير الحياة، فهل يقتنع الذين يتمتعون بقدر غير قليل من التسطح والبساطة أم لا؟ فإن استحبوا الخيار الثاني فإلى مزيد من أقوال أهل الحداثة لنثبت لهم أن الحداثة منهج.

يقول إبراهيم غلوم في صحيفة «اليوم» عدد ٤٧٦٢ في ٢٢/١١/١٤٠٦هـ في ندوة عن الحداثة والتجربة الشعرية في الخليج، وهو يتحدث عن شعراء الخليج وأدباء الخليج يقول:

«إن الحديث لا يمكن أن يتمّ إلاّ في حوار حضاري ديموقراطي. المجتمعات الأوروبية التي استقرت فيها الحركة الديموقراطية، وأن أطروحة التغيير هنا لا بد أن تصطدم بالمؤسسات والقوانين والعادات والآداب العامة. وأرى أن الشاعر في الخليج الراهن

قد عبّر عن التفتح الجديد بقصيدة جديدة، واستطاعت أن تؤدي هذا دون أن تصطدم».

[يختتم الكلام في الوجه الأول لشريط الكاسيت من دون تعليق على أقوال إبراهيم غلوم، ويبتدىء الوجه الثاني بالانتقال إلى الحديث عن آراء لسعيد السريحي، والبدء يأتي ناقصاً جملاً ليس بالكثيرة].

«... كل العالم أوسع من أن تؤطر بقالب للشعر وآخر للقصة وثالث للنقد. إنها النظرة التي تمسك الحياة من كتفيها. تهزها هزاً، وتمنحها هذا البعد الجديد».

فما هو هذا البعد الجديد الذي يريده سعيد السريحي. إنه كما عبّر عنه بصراحة في كتابه الذي سماه «الكتابة خارج الأقواس» ص ٣٧ يقول:

«من شأن البعد الإنساني الحر الذي تتسم به رؤيا الفنان أن يجعل انفصاله عن الجماعة أمراً قدرياً لا مندوحة عنه وإن آمن في ظاهر الأمر أو باطنه بكل أعرافها وخضع لكل تقاليدها في حياته العامة».

هذا هو البعد الجديد أو البعد الإنساني الحر كما يعبّر عنه السريحي، يتمثل في إيمان الحداثي بما يجري في المجتمع المسلم من أعراف وتقاليد. أما عن الباطن فهو منفصل عن الجماعة التي يعيش بينها فكرياً واعتقادياً، فهل أصبح النفاق الملبس بلباس الأدب والفكر والحداثة فناً وإبداعاً ووعياً وابتكاراً؟ إذا كان كذلك عند أهل الحداثة فلنسمي على طريقتهم الرذيلة فضيلة، والسخافة مروءة، والحقارة عزة، ولتسقط إذن كل القيم!

وهذا هو السريحي في كتابه أيضاً الذي سماه «الكتابة خارج

الأقواس» ص ٣٨ بمفهوم وجودي صارخ، يقول عن الحداثة التي يطلقون عليها الإبداع:

«وهذه الرؤية الإبداعية تنبثق من خلال العلاقة الجدلية التي تربط الذات بالعام الذي يحيط بها».

ويكتب آخر في جريدة «الرياض» عدد ٦٧١٤ في ١٤٠٧/٣/٨هـ بمفهوم يتضمن الحتمية التاريخية والصراع الطبقي الاجتماعي. والسامع يعلم من الذي أوجد هذه المصطلحات ويتحدث عنها. يقول الكاتب تحت عنوان (تحول الخصوصية في الإبداع خارج الزمن). سعيد السريحي خارج الأقواس، وهذا الكاتب خارج الزمن. يقول هذا الكاتب في جريدة «الرياض» ـ الصفحة السابعة:

«تعطي زاوية «اقرأ» المجلة مفهوماً للخصوصية الإبداعية. إنها باختصار تحقيق لإمكانية النص باعتبارها منتوجاً ثقافياً لا معدى له عن الانصياع لجبروت الزمن التاريخي. وهو اجتماعي في جوهره لأن حركية الصراع الاجتماعي تختلف اختلافاً ملحوظاً من بقعة إلى بقعة أخرى».

ولعلكم تلاحظون معنا الحتمية التاريخية في قوله «جبروت الزمن التاريخي» «الانصياع لجبروت الزمن التاريخي»، وتلاحظون معي الصراع الطبقي والاجتماعي في قوله «حركية الصراع الاجتماعي».

ومما يؤكد أن الحداثة منهج فكري يسعى لتغيير الأوضاع عموماً ما شهد به عبد العزيز المقالح، وهو أحد سدنة الحداثة المشهورين، والذي يعتبره أدباؤنا وشعراؤنا وكتابنا الرمز الثقافي الجميل كما سننقل فيما بعد. يقول عبد العزيز المقالح عن شباب بلدنا في المقابلة التي أجرتها معه جريدة «الرياض» عدد ٦٧٩٤ في ١٤٠٧/٥/٢٩هـ صفحة ١٢ ـ يقول المقالح:

«ومما يلفت الانتباه في تجربة هؤلاء الشبان أنهم لا يخضعون

للثوابت، ولا يجترون التعابير الشائعة والمبتذلة والسطحية مع حرصهم العميق على الربط بين الإبداع وضرورة التغيير».

□ □ □

ونقول للذين يتشككون في كون الحداثة عقيدة جديدة: اسمعوا حديث المقالح عن شبابنا، وتذكروا قول الله تعالى: ﴿وشهد شاهد من أهلها﴾. ولزيادة التأكيد، اسمعوا ما قاله أحمد عائل الفقيه في «عكاظ» عدد ٧٤٦٨ في ١٤٠٧/٤/٧هـ الصفحة الخامسة ـ يقول:

«إن الحداثة ليست كتابة نص إبداعي فقط وإنما هي موقف صارم وحاد إزاء الكثير مما هو راكد ومؤسسي»..

إلى أن قال:

«لقد صنعت أهميتها ـ يعني الحداثة ـ وحضورها المضيء، وأشعلت السؤال الكبير في أذهان الذين يقفون خارج المرحلة لأنها تجاوزت الرؤية التي يمتلكونها والهمّ الاجتماعي الذي يحملونه أيضاً. إن مصطلح الحداثة أخذ شكلاً مطاطياً جعل أنصاف المثقفين، وجعل هؤلاء الذين يقفون ضد حركية الزمن، يتحدثون دون وعي عن هذا المصطلح، فهو عندهم لا يتجاوز القصيدة فقط، فهو يرى أن الحداثة فقط مرتبطة بالقصيدة، وبوعي مثقوب ومنخور أيضاً. إنهم لا يدركون أنها ـ يعني الحداثة ـ رؤية شمولية للعالم، للحياة، لأشياء ترى، وأشياء لا ترى البتة».

فهل يكتفي من يصفهم عائل الفقيه بأنهم خارج المرحلة، وأنهم أنصاف المثقفين سواء أكانوا من الأدباء أو العلماء أو الكتّاب أو طلبة العلم ممن يقفون على الحياد في قضية الحداثة أو ممن لا يعلمون عن الحداثة إلاّ اسمها؟ هل يكتفي هؤلاء بهذه العبارات الصريحة في أن الحداثة مفهوم جديد شامل يشمل الحياة والعالم والإنسان؟

إليكم أخيراً قول عثمان الصيني في «عكاظ» عدد ٤٤١٢ في ١٠/ ٢/١٤٠٧هـ في الندوة التي عقدت تحت عنوان (نحو مفهوم شمولي للحداثة)، وقد شارك في الندوة الغذامي والصيني والصيخان والبازعي وعلي القرشي. وقد ذكرنا آنفاً بعض كلام أصحاب الندوة. يقول الصيني في هذه الندوة:

«إن الشمولية التي تميز الحداثة وتجعلها تتغلغل في جميع مناحي الإنسان والحياة هي التي تجعل منها ضرورة ملحة للوجود، فهي تعيد ترتيب علاقة الإنسان مع نفسه ومع العالم الخارجي إما بالتعرف على الأشياء بصورة جديدة أو بإعادة خلقها من جديد أو بإبتكار مغاير للسابق. وذلك نتيجة لما تقوم به من تعميق للوعي بمخاطر الثبات وسلبيات السكون وبالتالي الكشف عن الضرورة الملحة بمستويات التحرر المستمر من ربقة الإلف والعادة وجنائزية تصنيف المدركات والتكيف الأبدي لمعطيات الإنسان والحياة، وتتصف بشغف يصل إلى حد الهاجس بالحالية المتغيرة والدخول في تجربة التغير المستمر، فهي عملية تحرر مستمرة، وثورة دائمة للوصول إلى الفاعلية الحرة والنشاط المطلق. وبهذا التصور لا تصبح الحداثة استلاباً أو إسقاطاً يعيشه الفرد والمجموع وإنما كينونة لا محيد عنها، ووجود لا يتمّ إلاّ به».

وفي هذا النص وما قبله أدلة كافية لاقناع المنصف بأن الحداثة منهج فكري عقيدي يسعى لتغيير ما يقابله في مجتمعنا المسلم. أما المتعسف فلن تكفيه أضعاف أضعاف هذه النقول. أما النظرة الشمولية للكون والحياة والإنسان فهي من أخص خصائص ديننا، ومن أولى أبجديات عقيدتنا كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له. وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قل لمن ما في السموات والأرض قل الله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون. وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم﴾.

الله سبحانه وتعالى هو الخالق المتصرف في الكون والحياة والإنسان. والله هو الإله الحق الذي حدد وظيفة الإنسان، وسخر له الكون، وجعل الحياة مجال اختبار له، فالذي عرف وظيفته في هذه الحياة، والذي عرف الإجابة الحقيقية عن الأسئلة الكونية الكبرى: من أين جئت؟ ولماذا جئت؟ وإلى أين سأذهب؟ وعمل بمقتضى الإجابة الصحيحة التي يشهد لصحتها العقل الصريح والفطرة السليمة والنقل الصحيح فإنه حينئذٍ يكون في هذه الحياة في سائر أحواله وأموره عبداً لله فكراً وشعوراً وعملاً، في الشعائر والشرائع والمشاعر في كل زمان ومكان. وهنا ينتظم الإنسان ضمن موكب الحياة والكون السائر في عبودية الله سبحانه وتعالى تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهم، وما من شيء إلاّ ويسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم. إنه كان حكيماً غفوراً. فليس الإنسان المسلم في هذه الحياة في صراع دائم مع الكون كما تقول النظرية المسماة بالتحدي والإستجابة، والتي تجدها واضحة في كتابات أهل الحداثة بصورة علنية، وليس الإنسان في هذه الحياة ومع هذا الكون في تناقض وتشاكس كما تصور نظرية هيغل الموصوفة بفلسفة النقيض والتي أخذها ماركس، وكوّن منها الديالكتيك، والتي يريد كتّاب الحداثة أن يغرسوها في أرضنا، فما أكثر ما يرددون مصطلح النقيض والتناقض والبنى والتحتية والفوقية والحتمية وأمثال ذلك.

ولتصديق هذا الزعم نورد ذلك المثال، ففي مقال صغير لمحمود

الطراوري في مجلة «اقرأ» عدد ٦٤٦ عام ١٤٠٨هـ وردت كلمة «الجدلية» ثماني مرات. ووردت كلمات «الطبقية» و «الطبقات الاجتماعية» و «الصراع الطبقي» خمس مرات.

□ □ □

إن النظرة الشمولية في الإسلام تحتوي كل شيء في الإنسان، في الكون، في الحياة. ومن ظن غير ذلك فقد أصيب اعتقاده الإسلامي بخلل كبير أو انعدام، فكيف بمن يجاهر بالتمرد على السابق المبدئي والعقيدي؟ وكيف بمن يعلن بأنه في صراع مع الماضي والسائد والمكرس من أجل إيجاد نظرة جديدة باعتقادات جديدة تشمل الكون والحياة والإنسان؟

مما يؤكد الارتماء الفكري والخلل الاعتقادي عند الذين يتزعمون منابر الثقافة والأدب من كتّاب الحداثة، والذين يجمعون وبصورة ملحة على الرفض.. الرفض للواقع.. للتراث الاعتقادي.. وللتراث الأدبي. إنهم وإن كانوا يزعمون أنهم منفتحون على الفكر العالمي فإننا نجد أن أصحاب الانفتاح مشرعة أبوابهم لكل فكر إلاّ الفكر الإسلامي، فليس له عند هؤلاء إلاّ الانتقاد والهدم والاعتراض والسخرية. وإليكم مثالاً واحداً يدل على ما نقوله من كلام محمد الحربي في قصيدته التي أسماها بـ «المفردات»، وقد ألقاها في مهرجان المربد بالعراق، ونشرتها «اليمامة» في العدد ٧٨٧ في ٢٧ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ ـ يقول محمد الحربي:

أرضنا البيد غارقة في الظلام

طوق الليل أرجاءها

وكساها بعسجده الهاشمي

فدانت لعادته معبدا..

إلى أن يقول:

بعض طفل نبي على شفتيه
ويدي بعض طفل
اخرجوا في الشوارع الغارقة
والملوحة في لقمة العيش
في الماء
في شفة الطفل
في نظرة المرأة السلعة
والنساء سواسية منذ تبت وحتى ظهور القناع
تشترى لتباع
وتباع ثانية تشترى لتباع.

فمن هو الهاشمي الذي دانت البلاد له؟ أليس هو الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وهل هي عاداته أم أنه الوحي من الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟ ولماذا طوق الليل أرجاء هذه الأرض حتى أصبحت غارقة في الظلام؟ يجيب الحربي بأنها أصبحت كذلك حين كساها محمد صلى الله عليه وسلم بردائه، وأصبحت الشوارع غارقة في الملوحة شائعة في كل مكان، وأصبحت المرأة سلعة منذ ظهور سورة «تبت» التي فيها ذكر الكافرة أم جميل زوج أبي لهب.. صارت المرأة سلعة منذ ذلك الحين في نظر الحربي لأن أم جميل عنده امرأة ثائرة، منطلقة من القيود، متحررة من الضوابط، فلما جاء الإسلام ليحكمها وهي المرأة العربية الأصيلة تمردت وخرجت عليه، وحاولت بأغصان شوكها إعاقة هذه العقيدة المتحكمة، ولكن سورة «تبت» غلبت وشاعت، وانتشر القرآن والإسلام وأصبح الحجاب الإسلامي شعار

المرأة المسلمة، ولذلك فقد أصبحت المرأة عند الحربي سلعة تشترى لتباع منذ «تبت» وحتى ظهور القناع.. تشترى لتباع.

هذا هو أخذهم من التراث. وهذه هي استفادتهم منه، فهم يجعلون القرآن والسنّة من التراث، ويجعلون كذلك الحلاج وابن سبعين والأسود العنسي ومهيار الديلمي من التراث. والدليل على ذلك ما كتبه عبد الله عبد الرحمن الزيد في «اقرأ» عدد ٣٥٣ عن شاعر يمني يسمى اسماعيل الوريث، فقال الزيد:

«من هذه الدوائر الشاعر الشاب اسماعيل الوريث يحاول من خلال الشخصيات التاريخية ـ ميمون القداح ـ أن يكتب ظلالاً من المواقف الشجاعة، تتزامن مع الكلمة والمعنى الذي تؤديه وحدات القصيدة من هموم ميمون القداح».

القصيدة لإسماعيل الوريث بعنوان: «من هموم ميمون القداح»، وقد قال فيها إسماعيل الوريث، ونقل ذلك عبد الله الزيد:

يا ريحاً صارخة في أكواخ القش

مضى زمن مغلقة فيه المدن العباسية

هذا زمن الدعوة تحتضن البسطاء

نزلت الليلة في قلب مدينة من أهواه

أنصت إلى الهمسات المسموعة

عانقي شوق ناري في أعماق المقهورين

تحدر من عينيَّ الدمع

الألق الموحي بالفجر

وهذا تمجيد صريح وعلني باليهودي مؤسس المذهب الإسماعيلي ميمون القداح الذي لا يشك في كفره مسلم. وما المواقف

الشجاعة التي يشيد بها الزيد؟ وهل أصبح المروق عن الدين واتخاذ الأساليب الباطنية الغامضة المعتمدة على الرموز والإشارات المبهمة شجاعة تستحق هذه الإشادة؟ ثم لماذا هذا النقل لهذه القصيدة التي تصور ميمون القداح وهو ينقذ الكادحين والمقهورين من تسلط الخلافة الإسلامية العباسية؟ لأن دعوته دعوة تحتضن البسطاء والفلاحين. ولو شاء لقال: الثائرين والكادحين والبروليتاريا. ولعل هناك قواسم مشتركة بين الكاتب والشاعر وميمون القداح. وهذا عند الزيد وأشباهه من الحداثيين رمز من التراث. كما أن مهيار الديلمي والحلاج رموز من التراث عند أدونيس وصلاح عبد الصبور والبياتي وأضرابهم من الملحدين. كما أن تبت ومحمد الهاشمي صلى الله عليه وسلم رمز من التراث عند الحربي. فهل أنتم في حاجة إلى دليل أكبر من هذا لتعلموا أن الحداثة مذهب فكري واعتقادي جديد غير الاعتقاد السائد في المجتمع الإسلامي فإن كنتم في حاجة فإليكم دليلاً من نوع آخر غير الذي سقناه سابقاً، وهو الوله والهيام بكل خارج عن الدين، عدو للإسلام والمسلمين، من أصحاب الانتماءات الشيوعية والبعثية والوجودية والعلمانية والنصرانية اليهودية.. إلى آخره.

حتى أنكم لتجدون وبدون عناء المفاخرة بالتتلمذ على أيدي هؤلاء، وترون وبوضوح كيف تزخر الملاحق الأدبية والثقافية بأسماء هذه النوعيات، ولا تجدون في الوقت نفسه اسماً لشاعر أو كاتب أو ناقد إسلامي على كثرتهم. وحتى لا يكون الكلام انشائياً أو مجرد دعوى، فإليكم هذه الاحصائية لمجلتين تمثل كل واحدة منهما ركناً ومنبراً للحداثة في بلدنا وهما «اقرأ» و «اليمامة» لتعرفوا من خلالهما الأسماء التي تمثل المرجعية الثقافية لأهل الحداثة.

□ □ □

في الإحصائية لمجلة «اليمامة» من العدد ٩٨٢ مروراً بالعدد ٩٨٣ ـ ٩٨٤ ـ ٩٨٥ من ١١ ربيع الآخر العام ١٤٠٨ إلى ٣ جمادى الأول ١٤٠٨ هجرية، نجد الأسماء التالية:

يوسف الصايغ ورد ٣ مرات. البياتي ٦ مرات. عبد الرحمن الشرقاوي ٤ مرات. محمود درويش ٥ مرات. حسين مروة ٣ مرات. أدونيس ٧ مرات. يوسف زروقة مرتين. كمال أبو ديب ٣ مرات. جبرا إبراهيم جبرا ٤ مرات. علي جعفر العلاق مرتين. محمد عزيز الحبابي اثنتي عشرة مرة. محمد أديب السلاوي ٣ مرات. عبد الفتاح كليطو ٦ مرات.

أما الذين وردت أسماؤهم لمرة واحدة في هذه الإحصائية فهم:

شوقي بزيع. أحمد دحبور. المنصف المزغني. علي الحضرمي. نزار قباني. سعاد الصباح. أحمد المديني. عبد الواحد لؤلؤة. جابر عصفور. حسين أغلام. إبراهيم الصمعاني. جوزف إبراهيم.

ومن الأوروبيين ويتمان ورامبو وادغار وبودلير. وفي هذه الإحصائية لمجلة «اقرأ» وخصوصاً صفحات الحياة الثقافية للأعداد من ٦٤١ إلى ٦٥٢ في الفترة من ١٤٠٨/٢/٢٩هـ إلى ١٤٠٨/٥/١٨هـ نجد الأسماء التالية:

ورد اسم عبد الوهاب البياتي ست مرات.. المثنى شيخ عطية مرتين. فضل الأمين ٤ مرات. السياب ٣ مرات. حسين مروة ٤ مرات. إبراهيم أصلان ١٢ مرة. طه حسين ٢١ مرة. ت .س .أليوت ٤ مرات. جان أنوي ٤ مرات. بيتوفي ٦ مرات. أدونيس ٤ مرات. صلاح عبد الصبور ٢مرتين. ألبير أديب ٢ مرتين. محمود درويش ٧ مرات. غالي شكري ٧ مرات. محمد شكري ٢ مرتين. محمد زفزاف ٢ مرتين. صنع الله إبراهيم ٤

مرات. بهاء طاهر ٢ مرتين. عبد الحكيم قاسم ٢ مرتين. غونتر غراس ٢ مرتين. بيتر ستروب ٤ مرات. همنغواي ٥ مرات. تشيخوف ٢ مرتين. لويس عوض ٢ مرتين. نزار الهندي ٢ مرتين. هشام جعيط ٣ مرات. إدوار الخراط ٣ مرات. جورج دولاكس ٢ مرتين. ألتوسير ٢ مرتين. سارتر ٣ مرات. شوقي بزيع ٣ مرات. أحمد بيضون ٣ مرات. صموئيل بيكيت ٢ مرتين. عبد الله شباط ٢ مرتين. لطيفة الدليمي ٢ مرتين. غادة السمان ٣ مرات. جيمي بالدوين ٣ مرات. محمد عابد الجابري ٥ مرات.

أما الذين وردت أسماؤهم مرة واحدة فهم:

حامد بدوي، سعيد الكفراوي. دزرائيلي. جورج أليوت. هاني الراهب. صبري حافظ. خليل حاوي. ميشيل فارس. سعيد عقل. رشيد بوجدرة. محمد ديب. عبد الكريم الخطيبي. أميل حبيبي. إلياس خوري. عبد السلام المسدي. يانيس ريتسوس. توفيق الحكيم. كافكا. أمل دنقل. محمد إبراهيم مبروك. جمال الغيطاني. محمد بنيس. نجيب محفوظ. يوسف السباعي. جورج شاهين. ريمون آرون. سان جون بيرس. ديكارت. ألبير كامو. فرويد. بارت. روبرت جوفنين. كمال عز الدين. أرتور أدمون. ماركسون الياسون. فهيم عزمي. لورنس ساندرس. جوليا روبين. نازك الملائكة. عبد الرحمن الشرقاوي. زين السقاف. محمود نسيم. تشارلز ديكنز. أوليفر تويست[٣]. ليلى العثمان. علوي الهاشمي. وليام هيلي. أحمد حاطوم. سعاد الصباح. نوال السعداوي. رفاعة الطهطاوي. الطيب التيزيني. مهدي عامل. محمد عمارة.

---

(٣) ظن معدو شريط الكاسيت أن أوليفر تويست هو اسم كاتب أجنبي بينما هو اسم بطل رواية بهذا الاسم لتشارلز ديكنز.

هذه الإحصائية لمجلة «اقرأ» خصوصاً الصفحات الثقافية والأدبية للأعداد ٦٤١ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥٢ - من ١٤٠٨/٢/٢٩ إلى ١٤٠٨/٥/١٨هـ كذلك.

هذه بعض أسماء أصنام الحداثة وأزلامها. وعند استعراض هذه الأسماء فإنك لا تجد سوى أعداء الإسلام والمسلمين، فماذا يؤمل ممن يتتلمذون على أفكار هؤلاء؟ وماذا يرجى من الذين يتلقون بإكبار وبإنبهار إفرازات تلك الأسماء التي ليس فيها شخص واحد إلاّ وهو يحمل بين جنبيه العداء لكتاب الله ولسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكل متبع لهما؟ وهل يرجى من أبي جهل أن يعلم الناس الإسلام أم يؤمل من ماركس أن يثقف الناس بدين الله أم هل ينتظر من ميشيل عفلق وقسطنطين زريق ومنيف الرزاز أن يغرسوا في عقول شبابنا وقلوبهم العقيدة الإسلامية النقيّة، ألا فانتبهوا يا معشر المسلمين من قبل أن يفوت الأوان!

ولو كان الأمر يقتصر على ذكر الأسماء لكان ذلك أهون الشرين، ولكنه يتجاوز ذلك إلى الإشادة بالفكر والطريقة والمبدأ التي يسلكها هؤلاء، كما سترى في سائر الملاحق الأدبية.. وإلاّ استثني سوى ملحق «الندوة» الذي يشرف عليه الأستاذ الفاضل محمد المحسن المفرجي، ومجلة «الشرق» أخيراً.. سترى في جميع الملاحق الأدبية أسبوعياً بل يومياً أسماء وصوراً ومؤلفات ذوي الاتجاهات الجاهلية، ولا ترى في المقابل اسماً واحداً من علماء ديننا أو مفكرينا أو أدبائنا بل إنه إذا ورد اسم واحد من هؤلاء إنما يرد، على سبيل التهكم والإزدراء. أما المذاهب الأدبية الغربية والشرقية فإن المجال مفتوح لأتباعها، فالماركسية التي اتخذت الواقعية الاشتراكية مذهبها الأدبي، وجعلت منه قناعاً تتستر وراءه، يمثلها بجدارة واقتناع عند شبابنا عبد الوهاب البياتي ومحمد الفيتوري وحسين

مروة وأحمد عبد المعطي حجازي ومحمود درويش وتوفيق زياد ومحمد عابد الجابري وعبد الرحمن الشرقاوي وعبد الرحمن الخميسي ومحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس وعبد المنعم تليمة وصابر فلحوط وسليمان العيسى وكاتب ياسين وأحمد سليمان الأحمد وجبرا إبراهيم جبرا ويحيى يخلف وغسان كنفاني ومطانيوس ميخائيل وكمال أبو ديب وعبد الله العروي وحنا مينه، ومن سلك مسلكهم مثل عبد الرحمن مجيد الربيعي وعبد الرحمن منيف. ونجد لأتباع الوجودية مؤيدين من شبابنا ومعجبين وإن كان جمهور الوجودية ضعيف بالنسبة لغيرها، ولكنك ترى وبوضوح أسماء زكي نجيب محمود ونجيب محفوظ في بعض قصصه وغادة السمان وليلى بعلبكي وسهيل إدريس وخليل حاوي. ولو شئت لصنّفت هذه الأسماء إلى تصنيف آخر: أدباء الكتلة الشرقية، وهم الذين يريدون تثبيت الواقعية الاشتراكية من خلال الصياغة الأدبية للماركسية الذين ذكرنا أسماءهم قبل قليل.

وأما أبواق الكتل الغربية التي تدعو إلى اعتناق الحضارة المادية للغرب وتقليده في فنونه وآدابه فهم كثر. وبعضهم من ذوي الاتجاهات الشيوعية، والبعض الآخر علماني وغربي. ويمثل هذا الاتجاه أدونيس ويوسف الخال وسعيد عقل وغالي شكري ورجاء النقاش.

أما رموز النصرانية الذين يجدون في الشعر الحديث المجال مفتوحاً أمامهم للذكر والإشادة، ويجدون في المقابلات الصحفية والتحليلات الثقافية مجالاً كذلك من أمثال يوسف الخال وخليل حاوي وتوفيق صايغ ولويس عوض وغالي شكري. وهؤلاء وإن كانوا من ذوي انتماءات مختلفة إلاّ أنهم يحاولون تعميق الرموز النصرانية في الشعر والأدب والفكر الحديث. وتجد معظم

هذه الأصوات مختلطاً بفكره من الشرق والغرب ورموز الوثنية اليونانية والإغريقية والرموز النصرانية. وتوزع شبابنا تبعاً لهذا الاختلاط إلى مذاهب أدبية فكرية تحمل الأدوات والأساليب الأدبية من جهة، وتحمل القيم والتصورات والأفكار والعقائد من جهة أخرى. ومن هنا لا نجد فقدان الشخصية الإسلامية فحسب بل نجد حربها وعداءها. وإذا ما تطلعت بنظرة عابرة إلى الصحف والمجلات والملاحق الأدبية فإنك تجد ما ذكرنا واضحاً لا يحتاج إثباته إلى برهان. وما تلك الاحصائية الجزئية المذكورة سابقاً إلاّ غيض من فيض. ويمكن أن تقيس عليها. صحيح أن مجموعة النقول والآراء والإرشادات التي تحدث في صحفنا ومجلاتنا لأصحاب الاتجاهات الجاهلية لا تعلن الحرب والمواجهة مع الإسلام وقيمه في كل الأحيان، ولكن عندما تتأمل أعمال هؤلاء الممجدين واعتقاداتهم تجد أنهم من أشد أعداء الإسلام بل وإن كانوا من أبناء جلدتنا ويتكلمون بلغتنا إلاّ أنهم يحملون من الحقد والضغينة على ديننا ما لا يحمله اليهود، فإنهم كما جاء في حديث الفتن «دعاة على أبواب جهنم. تعرف منهم، وتنكر من أطاعهم قذفوه فيها» وليست هذه دعوى، ولكن كتب هؤلاء الممجدين تشهد بعدائهم الشديد للإسلام وقيمه وأخلاقه ومحبتهم الشديدة للتحلل والتفسخ والالحاد تحت ستار المشاعر العاطفية والحرية الشخصية والفكر الإنساني العالمي.

□ □ □

إن المطلع على كتب وأعمال هؤلاء الذين وجدوا لهم مكاناً مرموقاً في صحفنا وملاحقنا الأدبية ليجد أنهم يعمدون إلى العبث بالمفهومات والمقومات الدينية، ويستخفون بمقام الألوهية، ويهزأون بالقدر، وينكرون سائر الغيبيات. وإذا ذكروها فعلى أساس أنها

أساطير توظف توظيفاً أدبياً لخدمة غرض ما. إن أسماءهم عند أدبائنا معتبرة وأفكارهم مرموقة وذكرهم في المجلات والملاحق يغطي على ذكر من سواهم. وقد حاولنا منذ اهتمامنا بهذا الموضوع ومنذ سنين عديدة أن نرى اسم الرسول صلى الله عليه وسلم أو أحد أصحاب أو أحد علماء السلف أو أحد الدعاة، فلم نجد لهؤلاء ذكراً إلاّ فيما ندر. فإذا كان قدوتنا صلى الله عليه وسلم والذي باتباعه تنال الكرامة والعزة مفقود الذكر عند أصحاب الحداثة، مفقود الاعتبار. وإذا كان كلام ربنا سبحانه وتعالى ليس له في كتابات مثقفينا أي ذكر أو أي إشارة أو منزلة، فماذا ترجو بعد ذلك من أصحاب هذا الكلام. كان سلفنا عليهم رحمة الله عليهم يقولون: كل كلام أو عمل لا تشرق عليه شمس النبوءة فهو ظلام، فكيف إذا رأوا كلام شبابنا وقد غرق في ظلمات ذبالات الأفكار الوثنية الجاهلية؟

ويقول أهل الحداثة نحن نذكر الأسماء ولا نعتنق الأفكار. ونقول: لو أن أحد الكتّاب ذكر الصهيوني بيغن وأثنى عليه وبجّله وتحدث عن حياته وسيرته وكيف يعيش، لقلتم هذا: عميل للصهيونية. وهذا حق.

ومثل هذا الكلام يقال لمن يمجد الجابري وأدونيس ومروة والعروي ودرويش وتوفيق زياد والمقالح والشرقاوي ومعين بسيسو وجبرا إبراهيم جبرا وعبد المعطي حجازي.. إلى آخر القائمة.

وإليك يا أخي المسلم بعض الأمثلة التي تدلنا على مدى الوله والهيام من شبابنا بهؤلاء المفسدين.

يقول أحمد عائل الفقيه في «اقرأ»: «إعادة قراءة التراث قراءة جديدة وجديرة بأهمية هذا التراث.. هذه القراءة التي بدأت في مطلع هذا القرن مع رفاعة الطهطاوي مروراً بطه حسين الجديد

الآن والمتمثل فيما قام به حسين مروة في كتابه الهام (النزعات المادية) وأدونيس في كتابه (الثابت والمتحول) ومحمد عابد الجابري في (نحن والتراث) وآخرون كالطيب التيزيني ومهدي عامل ومحمد عمارة.. الذين أعادوا قراءة التراث العربي برؤية جديدة وعميقة وأكثر موضوعية وبمناهج علمية استفادت من منجزات العلم المعاصر، وذلك إنصافاً للتاريخ وانصافاً لهذا التراث لا تلك التي كنا نقرأها في المدارس. حقاً لقد أعاد الجابري وأدونيس ومروة ثقتنا بأن ثمة من يقرأ تراثنا بشكل جميل وضمن رؤية مستقبلية تتجه نحو هذا الأفق لا أن تقف بنا في الماضي دون أن تضيء لنا هذا الموضوع».

ومن أجل أن تعلم يا أخي المسلم من هؤلاء الذين أعادوا الثقة الثقافية وأعطوا الوعي العميق الموضوعي والمنهج العلمي الرصين لأحمد عائل الفقيه وأمثاله. إنهم رفاعة الطهطاوي الذي أرسل إلى فرنسا إماماً وواعظاً لبعثة من الشبان أوفدتهم الحكومة المصرية إلى باريس سنة ١٢٢٥ هجرية فرجع إلى مصر إماماً ومعلماً فرنسياً، كان من دعواته الدعوة إلى الحرية المطلقة مثل حرية فرنسا فنادى باختلاط الرجال والنساء والدعوة إلى المسارح والملاهي، وجعل مراقصة الرجال للنساء من الفنون الجميلة التي تعين على تحريك دقائق الأعماق. ومن أفكاره الخطيرة دعواه أن مدنية أوروبا الحديثة التي تقوم على العقل تحقق النتائج نفسها التي تهدي إليها مدنية الدين بل قد جعل الفقه والأصول عند المسلمين نتاجاً عقلياً يشابه قوانين فرنسا، فلا مانع من أخذ تلك مكان هذه. وقد سلك مسلك رفاعة الطهطاوي طه حسين خريج السوربون وداعية التغريب إلاّ أنه زاد عليه في اقتراف القذارات حتى أصبح بمثابة القاعدة الأولية التي تنطلق منها شكوك وشبه أمثال حسين مروة وأدونيس والجابري والتيزيني ومحمد عمارة ومهدي عامل.

فأما حسين مروة فماركسي لبناني تنضح كتبه صراحة بأفكار ماركس ولينين، وليس سوى أداة نقل لها من اللغات الأصلية إلى اللغة العربية مثله في ذلك مثل الماركسيين العرب الذين يمثلون بلاد الخنازير كما يقول جورج أورويل في روايته «١٩٨٤» فقد كان جورج أورويل ماركسياً في الحزب الشيوعي الأسباني، وتدرج في دركات الماركسية ثم تركها وألف عن حقيقتها روايتين «مزرعة الحيوانات» و «١٩٨٤». وسيأتي بعد قليل الكلام بنوع من البسط عن حسين مروة، وموقف شباب الحداثة منه.

أما أدونيس فهو بالنسبة للحداثيين من المعصومين الذين تعتبر أقوالهم في منزلة لا يمكن أن يصل إليها النقد فضلاً عن الاعتراض، فهو عندهم مثل هبل عند الجاهلية الأولى، بل مثل كهان المعابد الوثنية. لا تُعرف الهمهمات والطلسمات الحداثية إلاّ من خلاله باعتباره الكاهن الأكبر. هل هذه مبالغة أم هي حقيقة؟

للإجابة عن هذا السؤال انظر وتأمل الملاحق الأدبية والثقافية والكتب المؤلفة في الحداثة لدينا، واستمع إلى كلام الحداثيين وستجد ببساطة منزلة هذا الوثن الأكبر. وليس هذا قولنا فقط بل هو قول النقاد الذين كتبوا في هذا الموضوع. ومنهم على سبيل الحصر الدكتور أحمد كمال زكي في كتابه (شعراء السعودية المعاصرون ـ التاريخ والواقع) الذي طبعته ونشرته دار العلوم بالرياض. هذا الكتاب جاء بطريقة فيها الإشادة والمديح للشعراء المذكورين أكثر من أي شيء آخر.. أي أن الكاتب لم يتعمد وهو حداثي مشهور أن يسيء إلى أحد ذكره في كتابه بل كان العكس هو المقصود.

يقول أحمد كمال زكي صفحة ١٦:

«وهذا الجيل الذي ذكرت فيه القصيبي ومعه محمد العلي

ومسافر وسعد الحميدين، لم يستطع كله أن يتخلص من تأثير علي أحمد سعيد (أدونيس). ومنهم من تأثروا بموضوعاته تارة، ومنهم من قلّدوا صياغته أو أسلوبه تارة أخرى. ومنهم من ظنّ أن سرياليته هي في الغوص إلى الباطن حيث منطقة الإبداع الحقيقي اللافت».

فما هي موضوعات أدونيس التي يزعم أحمد كمال زكي تأثرهم بها، والتي يصفها أحمد عائل الفقيه بأنها القراءة للتراث بشكل جميل، والتي من أجلها استنكرت مجلة «اقرأ» وبشجب قوي كما يقولون في العدد ٥٩٠ في ١٤٠٧/٢/١٣ هجرية عدم عناية لجنة جائزة نوبل بهذا المبدع العربي الكبير أدونيس.

استمع إلى هذه الموضوعات التي سوف ننقلها، والتي استحق عليها هذه المنزلة الكبرى مع اعتذارنا سلفاً لمشاعركم أخوة الإسلام لما سوف تسمعونه من كلمات، ولولا المقتضيات الضرورية لهذا البحث لما نقلنا مثل هذا الكلام. وقد جاء في القرآن ذكر أقوال اليهود والنصارى عن الله سبحانه وتعالى. وهنا سيأتي نقل كلام تلميذ من تلامذتهم الأوفياء مع أن ناقل الكفر ليس بكافر كافية في هذا المجال.

□ □ □

يقول أدونيس في ديوانه المسمى (الأعمال الشعرية الكاملة لأدونيس) الجزء الأول ـ الصفحة ١٦٢ ـ يقول:

«رباه كم تزلزل الجدار في عظامنا وانطفأ السراج والصباح في عيوننا.. وجمدت صلاتنا على اسمك القديم ونسيت قلوبنا اللذائذ الخطايا آملة بوعدك الكريم..».

إلى أن يقول:

«رب هيىء موضعاً مباركا».. «يستهزىء ويسخر ويقول:

هيىء موضعاً مباركاً لعبدك الذليل.. هبني مقعداً منعماً، أكوابه من ذهب وفضة، ولدانه مخلدون. هبني الخلود في جوارك الحبيب يا إلهي».

ثم يقول:

«تقول إن الأرض أبشع الأكر صورها الإله تحت عرشه. من عل دحرجها خطيئة كأنها البشر يا ويل من كفر.. يا ويل من كفر».

ويقول في الصفحة ٢١٧ من الديوان نفسه:

«يا مجهولي نامي آن مسيري نحو الله الضائع.. آن وصولي».

تعالى الله عما يقول.

ويقول في الصفحة ٢٧٤:

«ذاك مهيار قديسك البربري تحت أظفاره دم وإله. إنه الخالق الشقي».

ويقول في الصفحة ٢٨٨:

«من أنت؟ من تختار؟ من أنت؟ من تختار؟ من تختار يا مهيار؟ أنّى اتجهت الله أو هاوية الشيطان.. هاوية تذهب أو هاوية تجيء.. والعالم اختيار. لا الله اختار ولا الشيطان. كلاهما جدار. كلاهما يغلق لي عيني. هل أبدل الجدار بالجدار؟

ويقول في الصفحة ٢٨٩:

«احرقوا ميراثي. أقول أرضي بكر ولا قبور في شبابي. اعبر فوق الله والشيطان».

ويقول في الصفحة ٣٠٠:

«تقنعي بالخشب المحروق يا بابل الحريق والأسرار. أنتظر الله

الذي يجيء مكتسياً بالنار، مزيناً باللؤلؤ المسروق من رئة البحر.. من المحار. أنتظر إلله الذي يحار.. يغضب.. يبكي.. ينحني.. يضيء. وجهك يا مهيار ينبىء بالله الذي يجيء».

ويقول في الصفحة ٣٢٩:

«هائم تحت نخيل الآلهة. لابس رمل السنين. كنت ألهو باحتضار. كنت أبني ملكوت الآخرين بغباري. يا ،نبي الكلمات التائهة. يا نبي السفر الآتي إلينا في رياح المطر. أنا واليأس عرفنا أنك الآتي إليناوعرفناك نبياً يحتضر فانحنينا وهتفنا: أيها الآتي إلينا ضائعاً تقطر نفياً وحريقاً.. نحن نرضاك إلهاً وصديقاً».

ويقول في الجزء الثاني الصفحة ١٢١:

«قافلة كالناي والنخيل. مراكب تغرق في بحيرة الأجفان. قافلة مذنب طويل من حجر الأحزان. آهاتها جرار مملوءة بالله والرمال.. هذا هو الغزالي».

ويقول في صفحة ١٢٣:

«يبتدع السقوط في مدائن الغزالي. يختلج الشارع كالستارة، والزمن الرابض مثل خنجر يغوص تحت العنق، والمنارة ستارة سوداء».

وهذه الكلمات هي من قصيدة سماها «السماء الثامنة» من صفحة ١٢١ إلى ١٥١. وللعجب أن أحد كتابنا عبد الكريم العودة كان لديه في «اليمامة» زاوية اسمها «سماء ثامنة».

ويقول أدونيس في كتابه (مقدمة للشعر العربي) حينما يتحدث عن الشاعر وعلاقته بالأشياء يقول:

«الإنسان هو لا الله.. هو مقياس الأشياء. وما الطبيعة إلاّ مجال لفعله ومرآة لتجاربه».

ويقول عندما يتحدث عن تأثر الشعر الحديث بالباطنية وبالتصوف الذي هو وحدة الوجود يقول:

«علم الباطن أي علم الحقيقة مقابل الشريعة وتعني الخلاص من المقدس والمحرم وإباحة كل شيء للحرية. الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الإنسان. التصوف ذوّب ثبات الألوهية.. جعله حركة في النفس، في أغوارها. أذاب الحاجز بينه وبين الله. وبهذا المعنى قتله أي الله (تعالى الله عما يقول) بهذا المعنى قتله أي الله وأعطى للإنسان طاقاته. المتصوف يحيا في سكر يُسكر بدوره العالم. وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو والله واحداً. صارت المعجزة تتحرك بين يديه».

هذا الكلام يتحدث به عن تأثر الشعر الحديث بمثل هذه الأفكار ويقول:

«يطرح التصوف فكرة الإنسان الكامل. ربما أمكن أن نقابلها بفكرة الإنسان الكلي في الماركسية الشيوعية. ويمكن أن يشار في هذه المقارنة إلى تصور الحضارة والإنسان والكون في الحدث الصوفي أصلاً لكن الذي يفعل الآن فعله الكبير متأثراً بالماركسية في الشعر العربي الجديد».

ويقول في (زمن الشعر) صفحة ٨٧:

«كان لينين يأخذ على الديموقراطيين البورجوازيين الصغار تقليدهم الذليل للماضي. وهذا ما يمكن أن نأخذه على ممثلي الثقافة السائدة في الحياة العربية».

ويمكن يا أخي أن نتذكر ما ورد قبلاً من كلام الذين يتحدثون عن السائد والنمطي في ثقافتنا.

يقول أدونيس في صفحة ٢٣٩ من الكتاب نفسه:

كما أن العصر واحد ومتعدد في آن كذلك هناك ماض وماض. ولنا نحن ماضينا العربي. هذا الماضي الثقافي لا نتلمسه في الغزالي وأحمد شوقي وأمثالهما وإنما نلتمسه في امرىء القيس وأبي نواس وأبي تمام والشريف الرضي والمتنبي وأبي العلاء المعري والحلاج والرازي وابن الراوندي وشبلي الشميل وفرح نطوان ومئات العقول الخلّاقة الأخرى في تراثنا العربي، التي غيّرت ورفضت وتمردت على الأليف والموروث والعادي والتقليدي، والتي خلقت وجددت وأضافت. ولسوف نكمل ما بدأه هؤلاء، فنشك ونرفض ونغيّر وإذا استطعنا ـ إيقاعات الخليل، ونثور ونهدم ونعلن الفوضى، وسنأمل أن نكون أغنى وأعظم مما كانوا».

هذا الكلام ليس حصراً لكلام أدونيس الذي تحول إلى الماركسية وحصل بينه وبين الماركسيين خلاف أخذوا على أثره زوجته خالده سعيد والتي تعدّ شاعرة ومفكرة حداثية مبدعة، فعرّوها من ثيابها أمامه، وضربوها، فأعلن انفصاله عن الماركسية كتنظيم، وبقي فيها فكراً وشعوراً.

وهذه الكتب التي نقلنا منها هذا الكلام الفظيع ليست ببعيدة عن أيدي الشباب. إنها تباع في مكتباتنا للأسف.

وهذا الرجل الذي نقلنا بعض كلامه هنا يطالعنا كل أسبوع في الملاحق الأدبية وقد وُشي اسمه بعبارات التبجيل والثناء، وقد علقت على أفكاره نياشين التعظيم، فهو كما قال أحمد عائل الفقيه من الذين أعادوا إليه وإلى أمثاله الثقة بأن هناك من يقرأ التراث بشكل علمي موضوعي جميل، وهو كما قال عبد الله الزيد في «اليمامة» عدد ٩٤٠ في ١٤٠٧/٥/٢٨ هجرية في رسالته التبجيلية إلى الغذامي. يقول للغذامي:

«إنني أرشحك أن تكون جبيننا المرفوع أمام المبدعين الآخرين،

> ووجهنا المضيء في كل احتفال مبهج بالكلمة والإيقاع. تماماً كما عبد العزيز المقالح في اليمن وعز الدين إسماعيل في مصر وماجد السامرائي في العراق، وكما أدونيس في الوطن العربي كله. أجدني أبتهج بك».

ففي هذا الأسلوب الخطابي الإنشائي نجد الانتساب إلى أدونيس واضحاً وبلا مواربة. وقد ذكر أحمد عائل الفقيه في النقل الذي سلف كتاب (الثابت والمتحول) باعتباره من الكتب الموضوعية التي درست التراث. وهذا الكتاب المسمى بـ (الثابت والمتحول ـ بحث في الأتباع والإبداع عند العرب) يقع في ثلاثة أجزاء، مليء بالأفكار الملحدة، وهو إنجيل الحداثيين كما سماه الكاتب المسلم والنبيل الفاضل محمد عبد الله المليباري. يقول أدونيس في كتابه (الثابت والمتحول) الجزء الثالث من الصفحة ٩ إلى الصفحة ١١ ـ يقول:

> «ومبدأ الحداثة هو الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام. وقد تأسس هذا الصراع في أثناء العهدين الأموي والعباسي حيث نرى تيارين للحداثة. الأول سياسي فكري، ويتمثل من جهة في الحركات الثورية ضد النظام القائم بدءاً من الخوارج وانتهاء بثورة الزنج مروراً بالقرامطة والحركات الثورية المتطرفة. ويتمثل من جهة ثانية في الاعتزال والعقلانية الإلحادية في الصوفية على الأخص. أما التيار الثاني ففني، ويهدف إلى الارتباط بالحياة اليومية كما عند أبي نواس، وإلى الخلق لا مثال، خارج التقليد وكل موروث عند أبي تمام. أبطل التيار الفني قياس الشعر والأدب على الدين. أبطل بتعبير آخر القديم من حيث أنه أصل للمحاكاة أو نموذج، أخذ الإنسان يمارس هو نفسه عملية خلق العالم. هكذا تولدت الحداثة تاريخياً من التفاعل والتصادم بين موقفين أو عقليتين في مناخ من تفسير الحياة، ونشأت ظروف أو أوضاع

جديدة. ومن هنا وصف عدد من مؤسسي الحداثة الشعرية بالخروج».

وهو يعتمد بطبيعته الباطنية إلى تبجيل جميع الفرق الإسماعيلية والباطنية والثناء عليها وتبجيلها، وكذلك إلى استخراج كل شاذ ومنحرف من الشعراء والأدباء، والذين كان لهم خروج ومروق عن الإسلام في بعض قيمه ومبادئه كبشار بن برد وأبي نواس وعمر بن أبي ربيعة وغيرهم، فقد جمع أفكارهم، وجمع شذوذهم وانحرافهم، وجعلها أساس الدراسة التراثية كما يزعم في كتابه هذا.

يقول عن بعضهم إن الانتهاك أي تدنيس المقدسات هو ما يجذبنا إلى شعرهما ـ يعني أبا نواس وعمر بن أبي ربيعة ـ يقول وهو يمثل صوت الحداثيين طبعاً:

«إن الانتهاك.. أي تدنيس المقدسات، هو ما يجذبنا في شعرهما. والعلة في هذا الجذب أننا لا شعورياً نحارب كل ما يحول دون تفتح الإنسان، فالإنسان من هذه الزاوية ثوري بالفطرة. الإنسان حيوان ثوري» (الثابت والمتحول ـ الجزء الأول ـ صفحة ٢١٦).

ونظن أن هذا كافٍ لمعرفة أدونيس الذي تتردد أفكاره، ويتردد ذكره على ألسنة وكتابات شبابنا في الملاحق الأدبية والثقافية وفي النوادي الأدبية في الأمسيات الشعرية والنقدية.

□ □ □

أما النموذج الثاني الذي يحتل منزلة كبيرة عالية عند شبابنا فهو الشيوعي اللبناني الهالك حسين مروة الذي قتل في ١٧ شباط/ فبراير ١٩٨٧ كما خبرت بذلك «اقرأ» في العدد الصادر في ١٥

شعبان ١٤٠٧ هجرية في صفحة الحياة الثقافية والفنية. وقد نعته إلى جمهور المسلمين باعتباره العلم الفكري النادر جداً.

وإليك يا أخي المسلم بعض أفكار حسين مروة واعتقاداته. يقول في كتابه (دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي) الذي طبعته مؤسسة الأبحاث العربية في بيروت سنة ١٩٨٦. يقول في الإهداء: إلى زوجتي التي أعانتني أن أكون شجاعاً في قول الحقيقة وأن أكون شيوعياً نقياً. وقد أشار في كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) في الجزء الأول في الصفحة ٤٥٧ إلى موقفه كماركسي من الإسلام، فأخبر أنه لا يؤمن بوجود الله، ولا يؤمن بعالم الغيب ولا الوحي ولا القيامة ولا اليوم الآخر ولا الجنة والنار. ثم قال بعد ذلك إن الماركسيين لا يؤمنون بأن القرآن كلام الله أو أنه أنزل بل هو كما يقول مروة من صنع محمد الذي استطاع بعقليته الذكية أن يخدع الناس الذين كان يعيش معهم.

هكذا يقول حسين مروة، ويقول أيضاً في هذا الكتاب صفحة ٣٨٠ إن الإسلام كان مجرد استجابة موضوعية لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية آنذاك من تغيير تاريخي بسبب ما كان يعانيه من تناقضات مادية حادة.

ولمزيد من المعرفة عن هذا الرجل وأفكاره واعتقاداته وتاريخه، انظر الدراسة الوثائقية الرائعة التي أعدها الدكتور عبد الله النفيسي لمجلة «المجتمع» في الأعداد من ٧٧٢ إلى ٧٧٩ ـ من تاريخ ١٧/١٠/١٤٠٦هـ إلى ٩/١٢/١٤٠٦هـ كذلك. ولكن ما موقف شبابنا من هذا الشيوعي الملحد؟

استمعوا معنا إلى أقوالهم. يقول سعد الدوسري في «اليمامة» عدد ٩٥٠ في ١٠ شعبان ١٤٠٧ هجرية تحت عنوان (أرض أولى من مروة) ـ يقول:

«من الأجساد إلى علب الحليب ينطلق رصاصهم. من المصابيح حتى الحبر. ومن الحبر حتى نحن الذين نشرب تفاصيل الذين يكتبون للحقيقة. في أحد البيوت يدخلون. يطلقون رصاصهم إلى رأس لا ذنب له سوى أنه ينقش الحبر على قامة النهار. رأس شيخ كان للتو يتلو أناشيده لمن بقي من العائلة. رأس كان ينطق حمّاه في الزمن الواقف.. هذا الزمن المتهلهل.. هذا الزمن المؤامرة.. من فوهات البنادق التي جعلوا صوتها مكتوماً لعارهم وذلهم.. أطلقوا النار على الرأس فتهاوى جسد الدكتور العالم حسين مروة وهو ينزف آخر الحقيقة وآخر شهادات هذا العبث وهذا الخواء».

ثم يقول بعد ذلك:

«يوم للأرض دون مروة.. أرض أولى دون مروة. الأطفال خارج بيروت ينتظرون الحلوى».

وفي ملحق (أصوات) في «اليمامة» عدد ٩٥٠ في ١٠ شعبان ١٤٠٧ هجرية، كتب أحد الحداثيين تحت عنوان (مفكر أرداه زماننا الرديء) يقول:

«إن المفكر والأديب الكوني والباحث الإنساني الدكتور حسين مروة هبط نعيه يحمل مرارة الألم والحسرة على كل إنسان عشق الأرض، ويناسجه ضياء الشمس، وتبللت ذوائبه بزخات المطر. لقد اغتيل وهو يناهز الثمانين من العمر في بيته وأمام أطفاله وزوجته، وهو أعزل خالٍ من السلاح إلاّ من سلاح الفكر والقلم. أيه أي جواد خاسر هذا الذي راهن على إطفاء شعلة مروة كأن شعلة الفكر يطفئها رصاص الغدر ويجتاحها طوفان الحقد المشبوه أو كأن أمل الخاسرين يحمل بصيصاً من الأمل في مصادرة ما أعطاه حسين مروة في الأدب والفكر والتاريخ والفلسفة فأغنى المكتبة العربية وأعاد إليها ما فقدته من

هيبة وعلم ومعرفة، وستبقى لعنة الأسف والحسرة والخسران نلاحق بها القتلة ومن يقبع وراءهم أبد الآبدين؟ إيه مروة.. أي قلب كفّ عن الخفقان.. أي مشعل للنور قد انطفأ؟».

وفي مجلة «اقرأ» في صفحة الحياة الثقافية تاريخ ١٥ شعبان ١٤٠٧ هجرية، كتب عبد الله أبا هيثم تحت عنوان (يحيون ذكرى مروة في الأرض المحتلة) يقول:

«أقام المركز الثقافي البلدي في الناصرة بالأرض المحتلة أمسية سياسية فكرية لإحياء ذكرى المفكر اللبناني الدكتور حسين مروة الذي اغتالته العصابات الفاجرة صباح ١٧ شباط/ فبراير الماضي».

ثم قال بعد ذلك:

«وقد أكد المحاضران على أن إسهامات الدكتور مروة الغنية في النقد الأدبي الواقعي في تحسس مضمون التراث العربي الإسلامي بربطه بالحركة الاجتماعية التي أفرزته هي زاد فكري لكل قراء العربية، وهي أبقى وأقوى من كل طائفة الجلاّدين المتخمة بالطائفية والجهلة».

وكتبت «عكاظ» في العدد ٧٤٨٩ في ٢٨ ربيع الثاني ١٤٠٧ هجرية تحت عنوان (أحدث الإصدارات) عن كتاب لحسين مروة تحت عنوان (دراسات في الإسلام) مع نشر صورة لغلاف هذا الكتاب. يقول الدارس لهذا الكتاب:

«وهذه الدراسات تحاول النظر إلى الإسلام في بعض عهوده القديمة والحديثة من وجهة نظر علمية، فترى الأثر الاجتماعي والسياسي للإسلام في عهده الأول إلى الحركات الفكرية الإسلامية في عهود لاحقة. الكتاب يقدم دراسة جادة وموضوعية حول الإسلام من أبرز المفكرين العرب المعروفين».

استمع إلى هذا الكلام الطافح بالإكبار والإجلال لهذا الشيوعي القذر، وتذكر قول الله تعالى: ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾. وكل مسلم يعلم أن الولاء والبراء أصل من أصول عقيدتنا، فكيف تحول عدو الله الماركسي حسين مروة عند شبابنا إلى كاتب للحقيقة كما يقول الدوسري؟

تذكرنا كلمة «الحقيقة» الواردة في كلام الدوسري بصحيفة «البرافدا» الروسية، والتي ترجمتها «الحقيقة» إنما من المعروف على مستوى العالم أنها من أكذب الصحف.

أصبح مروة عند شبابنا المفكر والأديب الكوني والباحث الإنساني.. شعلة من الفكر انطفأت.. الذي أغنى المكتبة العربية وأعاد إليها ما فقدته من هيبة وعلم ومعرفة.. مشعل من النور انطفأ. هكذا وصفوه. وعند وصف مروة الماركسي بهذه الأوصاف يحسن أن نورد قول الله سبحانه وتعالى في وصف الكافرين: ﴿الذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفّاه حسابه والله سريع الحساب أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾.

أرأيت كيف استحال هذا الشيوعي الظلام إلى نور ومشاعل عند أهل الحداثة؟ وكل يميل إلى شكله كأنس الخنافس بالعقرب. وخذ يا أخي المسلم نموذجاً آخر ثم تأمل، وتدبر، وانظر بعين قلبك.

□ □ □

عبد العزيز المقالح الكاتب والشاعر الحداثي اليمني من الذين نالوا مرتبة الإمامة عند الحداثيين لدينا، فلم يكتفوا بمدحه الدائم والمستمر بل صرحوا بالتتلمذ عليه والتلقي المباشر منه.

استمع إلى قول عبد الله عبد الرحمن الزيد وهو يقول في مجلة «اليمامة» عدد ٨٩٧ في ١٤٠٦/٧/٩ هجرية ـ الصفحة ٦٥ في زاويته المستمرة (إيقاع التكوين الآتي). وهذا العنوان له ما وراءه لمن تأمله ـ يقول في هذه الزاوية تحت عنوان «مزيداً من البقاء.. مزيداً من الهطول»:

> إلى رمزنا الثقافي الجميل الدكتور عبد العزيز المقالح.. إإذن لي استاذنا أن أعبر لك عن إيقاع الثقافة بين جوانحنا، وعما نكنه لك ها هنا من إكبار وابتهاج. وبتكوينك النادر جداً كانت معرفتنا. واهتمامك وإدراكنا للخارطة الثقافية التي تديرها كان ذلك في ذاتها ما أشعل إعجابنا بك وتقديرنا واحتفاءنا غير أن ما عرفنا بعد ذلك من متابعاتك لأبنائك الشباب في جزيرتنا العربية، ومعرفتك الجادة لأسمائهم ونوعيات أعمالهم كان إضافة خرافية إلى حجم الإعجاب والاكبار والاغتباط. هذا الشيء قد يكون وصل إليك لأني أثق تماماً بأن الشباب لم يكونوا ليصبروا عن التعبير لك عما نحمله لك من إعزاز وإجلال غير أن الشيء الذي قد لا يكون في دائرة شعورك الحضاري هو أنك أصبحت عاملاً مؤرقاً بالرؤى من عوامل زوال حزننا الكتابي وكآبتنا الثقافية.. ذلك أنه عندما نشعر بوجود إنسان مبدع بحجمك وبحجم ما تحمله وما تعمله وتقدمه فإن صورة متأججة من الإعزاز والفخر والأريحية تشكل ذواتنا ومدن التفاني الأثير في أوردتنا. عزيزنا دكتور عبد العزيز. قد لا يهضم بعضنا هذه اللغة، وقد تثير لدى بعضنا الآخر شيئاً من سقم التكوين وداء المرحلة، وقد يلوي

بعض ثالث شفاهه مكتفين بتجاهل عريض، محصلته أن ذلك كلام عاطفي ومسألة انشائية».

إلى أن قال:

«إنك تعني حقيقة جوهرية في ضمائرنا معاً. ذلك لسبب شاهد ودافع جميل».

بعد ذلك قال:

«بقي أن أقول إنك تستحق أجمل من ذلك لغة، وأندى من ذلك شعوراً، وأكبر من ذلك جوهراً.. أيها الرمز الثقافي المتوهج.. مزيد من البقاء ومزيد الهطول».

ويقول أحمد عائل الفقيه في «عكاظ» في زاويته المسماة بـ «صباح الرمل» تحت عنوان «المقالح يضيء البدايات الجنوبية»، وهو كتاب اسمه «البدايات الجنوبية» لعبد العزيز المقالح ـ يقول أحمد الفقيه:

«الدكتور عبد العزيز المقالح حامل صخرة الثقافة همّاً وموقفاً وإبداعاً، والذي يملك قامة مضيئة على ساحة الحرف عربياً، كتب فيه عن أكثر من خمسة عشر شاعراً شاباً كانت القصيدة الحديثة محور اهتمامهم وتشكل لهم بوصلة باتجاه الجدة والمستقبل. ولقد كان المقالح أكثر انصافاً وأكثر انغماساً في يمنيته الحقة التي اتخذت شمولية الانتماء».

ثم يقول:

«إن المقالح وهو يقدم هذا الكتاب يؤكد مرة أخرى عمق التناول النقدي وعمق الطرح الثقافي والإبداعي عبر هذا التناول من خلال أصوات شعرية شابة تحاول أن تضيء بحرفها حلكة هذا الليل الطويل الذي يشبه ليل امرىء القيس».

ثم يقول:

«ومن هنا ظل المقالح رمزاً ثقافياً رائعاً لليمن».

ويقول بعد ذلك:

«إلاّ أن هذا الكتاب كان حزمة ضوء».

بعد ذلك يقول:

«تأتي هذه الأصوات من وطن يضيء بالشعر، ويغسل جبهته بالفن الجميل وماء الحياة الجديدة. تحية للمقالح شاعراً وناقداً».

فمن هو هذا المقالح الذي يشكل الرمز الثقافي الجميل، والذي تنهال عليه كل هذه المقالات.. مقالات الإكبار والإعجاب في صحفنا وملاحقنا الأدبية؟

اسمه ما قاله، واسمع ماذا يقول؟

نشرت مجلة «العربي» قصيدة له أشارت إليها «المجلة العربية»، ونقلت منها منتقدة لها في عددها الصادر في شهر شعبان سنة ١٤٠٥ هجرية الصفحة التاسعة. يقول المقالح في قصيدته، ويا لسوء ما يقول:

صار الله رماد

صمتاً.. رعباً في كف الجلادين

حقلاً ينبت سبحات وعمائم

بين الرب الأغنية الثروة

والرب القادم من هوليوود

كان الله قديماً حباً/

كان سحابه

كان نهاراً في الليل

أغنية تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض.

ويقول في مقدمة ديوانه:

«ولهذا فنحن ـ يقصد الحداثيين ـ في تحد مستمر مع اللغة، مع الزمن، مع التقاليد، مع الرجال الخارجين من بطون الكتب الصفراء من كل عصور التاريخ».

وإليك بعض عناوين قصائده وبعض مضامينها. في قصيدة «مكانك قف» قال في مقدمتها: مهداة إلى الشاعر الفلسطيني سميح القاسم. وسميح ماركسي مشهور.

قصيدة «فوق ضريح عبد الناصر» في مقدمتها كتب: إن الدموع والألم المصحوب بالمرارة لا تقوى على السير في طريق إنجاز الرسالة التاريخية التي حملها الراحل العظيم.

في قصيدة «أغنية للفارس المنتظر» يقول:

فلتنتفض يا فارس الأحلام والزمن
لينتفض فيك الشريد ذو يزن
فإن معبودتك اليمن
توشك أن تسلم الزمام من جديدْ

وفي قصيدته «البورجوازي» يقول:

حية ضاحكة الأثواب
تدعى البورجوازي
في الأسى، في الحب
في الدين انتهازي
هو والأقطاع والموت توائم

في قصيدة «مرثاة شهيد» يقول: فلتخرس الأقلام والشفاه فهنا هنا

ينتصب الإله. وفي قصيدة «الفدائي» يقول: تباركت يداك.. تباركت مأساتك العظيمة. لو لم تكن نبي هذا العصر حامل البشارة الكبيرة فمن إذن تكون. من معجزاتك الكثيرة أنك لا تموت.

ويقول في قصيدة «شجن»: وكان كفي خاوياً وكانت الديار

الله كان حين كنت موجوداً.

ويقول في قصيدة «بيجماليون»: لا تصلبوه الخالق الذي أحب ما خلق

بكفه سوّى الجبين الذهبي والحدق.

ويقول في قصيدة «قبلة إلى بكين»: متى أسير تحت قوس النصر في ساحتك الحمراء

أرسم قبلة على الجبين.. جبينك الأخضر يا بكين

أطلق باسم اليمن الخضراء حمامة بيضاء

متى أسير لو أمتار في الدرب حيث سارت رحلة النهار

رحلة ماو والرجال والأنصار

رحلة كل الطيبين.

وفي قصيدته «من عذابات محمد» يصف الإقطاعيين والكادحين فيقول:

«ابراهيم في ثوبي وجبريل يمسح دموعي. أأعود؟ كلا لن أعود».

هذه بعض عقائد وأفكار وثقافة من أسماه الزيد وأخوانه وزملاؤه

الرمز الثقافي الجميل، والذي يخلع عليه الحداثيون صفات العلم والثقافة والوعي.

□ □ □

ومن الذين يحتلون منزلة كبيرة عند أهل الحداثة، الشيوعي الفلسطيني محمود درويش عضو حزب راكاح الشيوعي الإسرائيلي، الذي تصفه (اليمامة) في عددها ٨٩٧ في ٧/٩/١٤٠٦هـ صفحة ٦٣ بأنه شاعر القصيدة المطولة بلا منازع، وهو الذي يجعل القصيدة عالماً من الصور والأحلام والكوابيس التي تتداخل وتتعاقب في خط فني. ثم تأتي «اليمامة» بعد ذلك بألفاظ المديح والفخر لتصبها في ذلك الذي أسمته الشاعر المفكر المبدع والعقل المتجدد، ثم تقدم دراسة مفصلة عن ديوانه «حصار لمدائح البحر».

ولا نكون مبالغين إذا قلنا إنه لا يأتي ملحق ثقافي أو صفحة أدبية إلاّ وفيها ذكر محمود دوريش بل إن قصائده الجديدة تنشر على الورق الصقيل كما تفعل «اقرأ».

يقول غالي شكري في كتابه (ذكريات الجيل الضائع) صفحة ٢٤٨ عن محمود دوريش والدراسة التي أعدها رجاء نقاش عن شعره ـ يقول غالي شكري:

«ومن الناحية الفكرية يتخوف رجاء تخوفاً لا مبرر له من أن يكون انتساب محمود درويش وزملائه من الشعراء إلى الحزب الشيوعي العربي راكاح جداراً بين الشاعر ومتلقيه، فقد كرر قوله إن هذا الانتساب اضطراري. وبذلك يلتقي مع الشاعر الفلسطيني يوسف الخطيب حين أباح لنفسه أن يرفع من بعض القصائد التي ضمنها ديوان الوطن المحتل أبياتاً تصرح بإيمان صاحبها كماركسي عربي. هذا على الرغم من الأحاديث

المتعددة التي يعترف فيها أولئك الشعراء بماهيتهم الايديولوجية فخورين بتفجر شعرهم من نبع هذا الانتماء الأعمق إلى آلام الشعب الفلسطيني».

ومن الذين ينالون أوسمة المديح والفخر ونياشين الثقافة والمعرفة عند أهل الحداثة عبد الوهاب البياتي الماركسي القائل: في الأصقاع الوثنية حيث الموسيقى والثورة والحب وحيث الله.

هذه الكلمات المارقة نقلها أحمد كمال زكي في كتابه (شعراء السعودية المعاصرون ـ التاريخ والواقع) صفحة ١٨٥ في سياق حديثه عن تأثر شعراء الحداثة بالبياتي والانبهار بأفكاره والتلقي عنه فكثيرة جداً. فعلى سبيل التمثيل لا الحصر، في العدد ٩٠٠ من «اليمامة» بتاريخ ١٤٠٦/٧/٣٠هـ إعلان دعائي عن كتاب بعنوان (البياتي ـ نبذة عن حياته) وصورة الغلاف وبعض الكلمات المادحة له. في الصفحة المقابلة قصيدة له بعنوان (الولادة في مدن لم تولد بعد) بخط البياتي نفسه.

وحين استدعاه نادى جدة الأدبي ليحاضر اشتعلت صحافة الحداثيين بهذا الحدث الكبير وكأن مجاهداً كبيراً قد نزل البلد أو كأن عالماً من علماء الإسلام قد حضر.

لقد وصلت الحداثة عند الحداثيين إلى حد الهوس بالبياتي الماركسي. وهذه بعض العناوين الولهى، ففي «الشرق الأوسط» في يوم ١٩٨٧/٣/٨ عنوان بالخط الكبير (الشاعر الكبير عبد الوهاب البياتي يشعل قناديل الشعر في ليل جدة).

وفي (عكاظ) عدد ٧٦٤ في ١٤٠٧/٤/٧هـ في الصفحة الخامسة نشرت «أصداء الكلمة» قصيدة بخط يده مفاخرة بهذا المكسب العظيم قائلة: «هذه القصيدة خص بها الشاعر الكبير البياتي «أصداء الكلمة» تنشر بخطه لأول مرة».

وفي (عكاظ) أيضاً. عدد ٧٥٦٦ في ١٤٠٧/٧/١٦هـ يكتب السريحي مقالاً طويلاً بعنوان (ثلاث خطرات في حضرة البياتي). وكيف لا تتسرب هذه الخطرات التي تمثل التبعية الفكرية والثقافية وهو بحضرة سادن الحداثة الكبير وكاهن معبدها الوثني، فما الذي يوجد في حضرة البياتي؟

استمع يا أخي المسلم مع أني في خجل من ذكر هذا الكلام، ولكن الحقائق لا بد أن تتضح. يقول في ديوانه (كلمات لا تموت) صفحة ٥٢٦ وتعالى الله عما يقول:

الله في مدينتي يبيعه اليهود

الله في مدينتي مشرد طريد

أراده الغزاة أن يكون لهم أجيرا

شاعراً قواد

يخدع في قيثارة المذهب العباد

لكنه أصيب بالجنون.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين.

يقول عنه الكاتب الماركسي مطانيوس ميخائيل في كتابه (دراسات في الشعر العربي الحديث) صفحة ٢٣٨، وهو يتحدث عن قصيدته «عشرون قصيدة من برلين» - يقول مطانيوس: «في عشرون قصيدة من برلين» يلتزم الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي البساطة والوضوح في التعبير وقضايا العمال والخبز والحرية والمستقبل في مواضيعه الشعرية. إنه ببساطة شاعر شيوعي ملتزم يعتبر الغموض من مخلفات الذاتية البورجوازية الساقطة وتناقضات العقل البورجوازي الضائع المريض، وهو كشاعر إنساني ملتزم

سيتحسس طبقيته وأوجاع شعبه المعذب الجائع، وسينشد أناشيده المنفعلة الحارة للعمال والمصانع، وللحقول، وللطاغية الذي شاء أن يسرق قوت الشعب، ويغتال أفراحه.

ثم ينقل مطانيوس بعض قصائد البياتي.

في هذه القصيدة، يقول البياتي:

سنابل سبع من اليونان

من أم ديمتروف

من صوفيا من أطفال كردستان

المجد للإنسان

العالم يولد تحت الراية الحمراء

تحت راية العمال يا رفيقنا تيلمان.

ثم يقول عنه مطانيوس:

«إنه إنسان يستوطن الأرض كلها، ويتوجع مع الطفولة والزيتون، وهو سيموت. سيسعده أن يموت من أجل الطفولة والعيون الزرق والسلام، ولكن تحت الراية الحمراء.. راية المد الشيوعي والزحف العمالي الهادر نحو النور والحرية والحب والمستقبل. يقول البياتي غدائر الفجر على أقدام تمثال جنديك يا برلين أسراب من اليمام وغصن زيتون وأقواس من الغمام. أموت من أجل عناقيد الضياء الخضر في كنيسة صلاتها تقام. من أجل أطفالك يا برلين.. من أجل العيون الزرق والسلام.. أموت من أجلك تحت الراية الحمراء يا مدينة الأحلام».

ثم يقول عنه مطانيوس الذي يعتبر من الدارسين الماركسيين للشعر

العربي الحديث وللحداثة بالذات، وقد جعل هذا الكتاب كما قال في مقدمته وفق المنهج النقدي الديالكتيكي ـ يقول:

«لقد تحدد دور الشاعر على الصعيد الماركسي الآن بعد أن كان دجالاً مشعوذاً ومرتزقاً في المجتمع الاقطاعي. وكان نبياً ورسولاً، برجاً عاجياً في المجتمع الاستقراطي، ثم خنفساء وعبقرياً ساقطاً في المجتمع البورجوازي».

ثم يقول بعد ذلك:

«إن إندفاع الشاعر الثوري الصاخب لا يهدأ، وسيظل إيمانه بالمدن والحدائق والنجوم، يحضر في وجدانه النقمة على سادة البترول ومزيفي التاريخ وزيفاكو الذي تبنته العقلية البورجوازية الساقطة. يقول البياتي: إنّا سنجعل من جماجم سادة البترول والعملاء المتآمرين لعباً لأطفال الغد المتضاحكين فليصنعوا آلاف زيفاكو وآلاف الدمى ومزيفي التاريخ والمهترئين. إنّا سنجعل من جماجمهم منافض للسجائر».

هذا هو البياتي الذي كرموه وبجّلوه وخلعوا عليه كل أزياء المديح. أما مراثي الشيوعي الفلسطيني معين بسيسو والبكاء المستمر عليه، فلا تسل عن كثرته فقد دبّجته الملاحق الأدبية وكتّاب الحداثة منذ أن نفق حتى الآن، وهو القائل: كان الله كغزال أخضر في حيفا تتبعه كل كلاب الصيد.

تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وكذلك المراثي الدائمة للقاص والكاتب الفلسطيني غسان كنفاني المشهور بسخريته الشديدة من الإسلام. وكان أحد أفراد حركة القوميين العرب. وربما انتقل منها إلى الحركة الشيوعية. المراثي والإشادة بغسان منذ مقتله عام ١٣٩٢هـ حتى الآن.

أما إشادتهم بسميح القاسم فمستغرقة لمساحات واسعة من مقالات الحداثيين، وهو القائل:

«سألتني ابنتي التي لم تولد بعد: كيف تدور الأرض؟ جلس الرب سبحانه، فطلب من الملاك جبرائيل قهوة الصباح: سكر زيادة من فضلك.

أدار السكر بملعقته الذهبية. وهكذا تدور الأرض دورتها الباهظة».

□ □ □

وينصب عشق الحداثيين في مصر على صلاح عبد الصبور وعبد المعطي حجازي وأمل دنقل باعتبارهم رواد الحداثة ومبدعي التكوين الجديد والفكر الجديد والوعي الجديد. أما صلاح عبد الصبور فقد تيّم الحداثيون بشعره ولا سيما قصيدته «الناس في بلادي» التي يقول فيها:

الناس في بلادي جارحون كالصقور

غناؤهم كرجفة الشتاء في ذؤابة المطر

وضحكهم يئز كاللهيب في الحطب

خطاهم تريد أن تسوخ في التراب

ويقتلون، يسرقون، يشربون، يجشأون

لكنهم بشر

وطيبون حين يملكون قبضتي نقود

ومؤمنون بالقدر

وعند باب قريتي يجلس عمي «مصطفى»

وهو يحب المصطفى

(هكذا يقولها في سخرية ثم يقول:)
يحدقون في السكون
في لجة الرعب العميق، والفراغ، والسكون
«ما غاية الإنسان من أتعابه، ما غاية الحياة؟
أيها الإله
الشمس مجتلاك، والهلال مفرق الجبين
وهذه الجبال الراسيات عرشك المكين
وأنت نافذ القضاء أيها الإله
بنى فلان، واعتلى، وشيد القلاع
وأربعون غرفة قد ملئت بالذهب اللماع
وفي مساء واهن الأصداء جاءه عزريل
يحمل بين اصبعيه دفتراً صغير
ومد عزريل عصاه
بسرّ حرفي «كن» بسرّ لفظ كان
وفي الجحيم دحرجت روح فلان
يا أيها الإله
ثم يقول في نهاية هذه القصيدة:
وعند باب القبر قام صاحبي مصطفى
حفيد عمي مصطفى
وحين مد للسماء زنده المفتول

ماجت عليَّ عينيه نظرة احتقار

فالعام عام جوع

ولا داعي للتعليق على هذه القصيدة فإن المعاني واضحة فيها سواء أكانت المعاني الاعتقادية أو السخرية بالقضاء والقدر أو بحب الرسول صلى الله عليه وسلم أو المساءلة المتهكمة لله سبحانه وتعالى أو النظرة المحتقرة في نهاية القصيدة نحو السماء، التي يقصد بها النظرة إلى لله سبحانه وتعالى:

وفي ديوانه (من أحلام الفارس القديم) يقول في قصيدة «أغنية إلى الله»؛

الله يا وحدتي المغلقة الأبواب

الله لو منحتني الصفاء

الله لو جلست في ظلالك الوارفة اللفاء

أجدل حبل الخوف والسأم

طول نهاري

أشنق في العالم الذي تركته وراء جداري

ثم أنام غارقاً فلا يغوص لي

حلم

ثم يقول:

نصرخ يا ربنا العظيم، يا إلهنا

أليس يكفي أننا موتى بلا أكفان

حتى تذل زهونا وكبرياءنا؟

ثم يقول في نهايتها:
يا ربنا العظيم، يا معذبي
يا ناسج الأحلام في العيون
يا زارع اليقين والظنون
يا مرسل الآلام والأفراح والشجون
اخترت لي
لشدّ ما أوجعتني
ألم أخلص بعد
أم ترى نسيتني
الويل لي نسيتني
نسيتني
نسيتني

وهذا أحد كتّاب (المجلة العربية) التي كانت تعتبر حيادية في مسألة الحداثة إلى عهد قريب في رده على كاتب آخر: «نحن يا أستاذ لا نهاجم الشعر الحر الأصيل من أمثال الشعراء الرواد نازك وحجازي وعبد الصبور والبياتي والسياب وغيرهم، ولكني أنصحك بقراءة شعر هؤلاء».

وفي العدد نفسه من (المجلة العربية) يجيب أحد رواد الحداثة في بلدنا حين سئل عما يدور بين التقليديين والحداثيين على حد تعبير سائله يجيب: «صراع الأضداد أو الديالكتيكية إن أردنا الحذلقة من سنن الحياة. وسواء غضب الشعراء التقلديون أم رضوا فسوف يكون يكون هناك شعراء مجددون».

ويمكن للمستمع أن يتمعن في فلسفة الأضداد والديالكتيكية وماذا تعني.

وفي العدد نفسه أيضاً من (المجلة العربية) مقابلة مع عبد الوهاب البياتي. وفي مقدمة اللقاء يقول الكاتب: لا تحس وأنت معه بالوقت ويجري بك لحديثه الشيق ورقته وجده وغزارة علمه.. إلى آخر المدائح التي قالها الكاتب.

وفي العدد نفسه مقال تمجيدي عن توفيق الحكيم جاء فيه: تكشف المجلة العربية عن صفحات مجهولة من حياة أديب العربية الكبير الراحل توفيق الذي أضاف إلى العربية أشياء ثمينة.

ولكي تعرف فكر توفيق الحكيم ومواقفه من الإسلام اقرأ الكتابة الجيدة التي نشرتها (الندوة) في الملحق الأدبي لها بعنوان (فكر توفيق الحكيم تحت مجهر التصور الإسلامي) للكاتبة الإسلامية سهيلة زين العابدين حماد في تاريخ ١١ جمادى الأول ١٤٠٧هـ وما قبل هذا التاريخ.

كل هذا كُتب في العدد ١٢٥ من (المجلة العربية) في جمادى الآخرى سنة ١٤٠٨هـ مع علمنا أن رئيس تحريرها لا يحمل المضامين الحداثية السالفة الذكر إلاّ أنه تكاثرت الذباب على خراشت.

هذا العرض السريع لكتّاب الحداثة لدينا ومواقفهم من أساتذتهم في العالم العربي يعطينا التصور الواضح للتوافق في المعاني والمضامين وإن كان الأساتذة صرحوا وهؤلاء لمحوا.

ولو استعرضنا كل ما في أرشيفنا الخاص في هذه القضية لاستغرق حيزاً كبيراً، ولكن فيما ذكر من أمثلة كافٍ لمن أراد الاستفسار ولمن أراد الوعي في هذه القضية.

□ □ □

ومن الحميات الفكرية الوافدة علينا تحت دثار الحداثة قضية البنيوية

التي يدافع عنها حتى الموت الغذامي وأتباعه مثل السريحي والبازعي ومن سار في زفتهم.

وتجاوزاً للحوارات الطويلة التي ملأت صفحات الملاحق والصفحات الثقافية حول قضية البنيوية وهل هي منهج أم مذهب وعقيدة، ننقل كتابة الأستاذ أحمد الشيباني الذي يعتبر حجة في المذاهب الفكرية الأوروبية. وفي خاتمة مقالاته الرائعة عن البنيوية يقول في ملحق الأربعاء عدد ٢٣٨ في ١٠ جمادى الأولى سنة ١٤٠٨ هجرية - يقول الشيباني:

«أرى لزاماً عليَّ أن أختتم سلسلة مقالاتي هذه عن البنيوية بالتذكير بالفلسفة التي يستند إليها هذا المذهب، ولا أقول المنهج، وذلك لأن البنيوية التي تختلق مفاهيمها الخاصة للألسنية والانثربولوجيا والتحليل النفسي والمعرفة والماركسية، وتعلن جهاراً نهاراً عن اعتمادها المادة أو الطبيعة محوراً لفلسفتها، وتلحد بالله عزّ وجلّ، وتنادي بموت الله، وتقول بأنه ليس ثمة تاريخ ولا حرية ولا فلسفة، وأن الفكر نفسه لا بل والنفس أيضاً هما شيئان من أشياء الطبيعة خاضعان لقوانين الحتمية السائدة في عالم الضرورة، وأنه ليس ثمة أخرويات ولا غيبيات، وأن القضايا الميتافيزقية لا يزيد كونها عن عبارات خاوية من كل معنى، وأن كل ما هنالك هو بنية تنظم نفسها تنظيماً يحفظ لها وحدتها، ويكفل لها المحافظة على بقائها، ويحقق لها ضرباً من الانغلاق الذاتي، وأنها ليست بحاجة إلى علة خارجة عنها».

وفي رد الأستاذ الشيباني على زعم السريحي والغذامي أنه لا علاقة بين البنيوية والماركسية، وأن البنيوية مجرد شكل لا مضمون تحته، وأنه فقط منهج للبحث، كما يزعمون تماماً في الحداثة، وإنما مجرد أشكال وأساليب جديدة في الكتابة، وأنها لا تحوي أي مضمون

فكري أو اعتقادي مغاير لديننا، وأنها ـ أي الحداثة ـ ليست سوى أسلوب حديث ومنهج إبداعي يعتمد على طريقة غير طريقة الكتّاب والأدباء الأوائل، ويحاولون دائماً صرف المعركة معهم إلى هذا الجانب بعيداً عن العقيدة والفكر والمضمون ـ قال الشيباني في رد شماعات البنيوية في فصل البنيوية عن الماركسية ما يلي:

«ما قولك أيها الأخ فيما ورد في المعجم الفلسفي الصادر عن موسكو والذي وضعه جهابذة الفكر الماركسي حيث ورد في الصفحة ٩٦ وتحت كلمة «البنيوية» ما يلي: إن المادية الديالكتيكية تنظر إلى طرق ومناهج البنيوية على أنها مناهج جزئية خاصة تخضع للمنهجية الديالكتيكية العامة وترصد الإطار الذي تكون فيه هذه المناهج فعّالة وتبين ضرورة الجمع بينها وبين مناهج البحث الأخرى. ثم ما قولك أيها الأخ السريحي بما ورد في الصفحة ٢٩٨ من كتاب (مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر): «من أجل هذا كله يعتبر شتراوس نفسه امتداداً للمنهج الديالكتيكي والذي هو منهج لا يخالف في نظرة المنهج المفهوم الماركسي لديالكتيك الطبيعة والتاريخ». وما هو رأي الأخ السريحي فيما تقوله الناقدة الفرنسية لودي السكسي: «وكذلك فإن فلسفة شتراوس فلسفة ماركسية وبخاصة فيما يتعلق ببنيات المقاربة تطبيقاً للنظرية الماركسية على مسألة من المسائل المجتمعية وهي مسألة التبادل الزواجي»، ومن ثم ما رأي الأخ السريحي فيما يقوله شيخ البنيويين ليفي شتراوس بالذات رداً على بول ريكو. يقول شتراوس: «إن ريكو يرى أن لي فلسفتين قد تكونان متناقضتين. الأولى منهما تندرج تحت المادية الجدلية وتقول بأولوية الممارسة ـ براكسس ـ أما الثانية فهي فلسفة مادية تميل إلى المادية المحضة. إن ما يراه ريكوليس سوى مرحلتين من مراحل تفكيري». وما هو قول الأخ السريحي فيما يقول بول ريكو: «إن شتراوس يعتبر منهجه

امتداداً للمادية الجدلية غير أن معظم قضاياه أقرب إلى المادية الميكانيكية منها إلى المادية الجدلية». وما هو رأي الأخ السريحي فيما يقوله الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه (مشكلات البنية) في الصفحة ٢٨ منه ـ قال: «وحينما ظهرت محاولة ألتوسير في تفسير الماركسية تفسيراً علمياً بنيوياً دون الرجوع إلى مفاهيم الإنسان والتاريخ والممارسة والاغتراب، فهناك تمّ نوع من التلاقي بين هذه الماركسية العلمية الجديدة من جهة وبين الحركة البنيوية من جهة أخرى».

انتهى كلام الاستاذ الشيباني ونقولاته في إثبات أن البنيوية نظيرة للماركسية، ثم ألحق قائلاً:

«إنني أتصدى للبنيوية مدفوعاً بقناعتي بأنه لا يجوز البتة العودة إلى المادية المقنعة بقناع ثقافي، وذلك بعد أن حسرنا عن وجهها البشع.. القناع الايديولوجي المائل بالاشتراكية وشتى فروعها من علمية وتعاونية وسواها»، ثم في نزاله مع السريحي الذي ينادي باعتناق البنيوية كمنهج يقول الشيباني: «إن قول الأخ السريحي الآنف الذكر هو تماماً كقول القائل: لنسقط الماركسية ولنحتفظ بمنهجية الديالكتيكية العامة. أو كقول القائل: لنكفر بالبوذية ولكن فلنمارس طقوسها. فالمنهج هو خط الممارسة. وإننا حتى إذا افترضنا أن البنيوية هي منهج وليست بمذهب فإنها تبقى مع ذلك المنهج المادي لدراسة المواضيع. ونحن عندما نعمد إلى البنيوية لدراسة أي موضوع فإننا ندرس الموضوع على أضواء المادية. ولا خلاف أن العلمانية أو العلمية أو التعالمية التي تضيفها البنيوية على دراستها إنما هي المادية بالذات، فالعلم هو ما يدخل في إطار المحسوس أو المادي، ولذلك عمد الماركسيون إلى وصل الاشتراكية الماركسية بالاشتراكية العلمية. وهنا أعود فأكرر أنه ليس

للبنيويين مذاهب أو عقائد منفصلة عن نظريتهم البنيوية المادية».

ثم يتوجه الأستاذ الشيباني بخطاب إلى الغذامي القائل في كتاب (موقف من الحداثة) صفحة ١٣:

«أما الألسنيون وأنا منهم فهم فئة قليلة دخلت بهم الألسنية إلى بلدنا أخيراً. وإني لي شرف الانضواء تحت المظلة الجديدة وعنها كتبت كتابي «الخطيئة والتكفير»، وتتميز الألسنية بمنهجيتها في التفكير، وتقوم على أن قيمة الشيء ليس في ذاته بل هي في وظيفته أي في علاقة الجزء بالكل».

ردّ عليه الأستاذ الشيباني قائلاً:

«وما أورده الأخ الغذامي لهو تعريف دقيق للنظام الفاشستي أو بالأحرى التوتاليتاري أي الشمولي حيث لا يتجاوز كون الفرد ترساً في آلة ضخمة، لذلك نرى البنيويين يعمدون دائماً إلى تشبيه البنية بمحرك السيارة. ولا خلاف أن مثل ذلك النظام الذي حدد شكله وجوهره الدكتور الغذامي نظام لا مكان فيه للحرية ولا للإنسان».

ثم يضيف الأستاذ الشيباني بعد ذلك رداً على السريحي الذي صنف الشيباني في رده على البنيوية واعتقاده بألوهية الإله وحده بأنه أي الشيباني يمثل الفلسفة المثالية. وهذه المقولة توجه دائماً من قبل الفلاسفة الماديين إلى الذين يقولون بوجود الله وربوبيته وألوهيته، فقال الشيباني:

«وإنني أعود فأكرر قائلاً أنني حينما أشدد في تأكيدي على المكانة والحقوق التي أسبغها الإسلام على الإنسان فإني بذلك أسقط كلا المذهبين المادي والمثالي من حسابي فأنا عندما أرفض المذهب الذي بسبب تأليهه للمادة لا أقبل بالمذهب

المثالي المؤله للإنسان، ولذلك فإنني كما تعلم لا أقول ولن أقول أن حدس الإنسان أو تصوره هو الذي يخلق الأشياء ويحدد مفاهيمها فالخالق هو واحد أحد. إنه الله عزّ وجل».

ثم ختم الأستاذ الشيباني مقالاته في الرد على البنيوية بهذه الكلمات:

«وإنني في خاتمة مقالاتي لا يسعني أن أؤكد للمرة الأخيرة أنه لا يمكن فصل المنهج عن فلسفته كما أنه لا يمكن فصل الفلسفة عن منهجها، فنحن عندما نمارس الإسلام فإننا نمارسه وفقاً للمنهج الإسلامي، فالممارسة أي البراكسس يحددها الدين أو المذهب أو النظرية أو المنهج الذي تستوجبه. ولذلك فإن الممارسة الصحيحة أي المنهج الصحيح لا يكون إلاّ داخل إطار الدين أو المذهب أو النظرية التي تستوجب تلك الممارسة وفقاً لمنهجها».

وهنا يؤكد الأستاذ الشيباني أن البنيوية ليست مجرد منهج وإنما هي عقيدة، وإنما هي نظرية اعتقادية وفكرية ضمن هذا المنهج الذي يحاول رواد الحداثة في بلدنا أن يجعلوه هو الأساس في النظرة إلى الأعمال.. أعمال الإنسان ومناشطه وأفكاره.

ومذهب البنيوية الذي ذكرناه ويتشيع له طائفة من الحداثيين ما هو إلاّ مثال من بين أمثلة كثيرة، يؤكد لنا أن الحداثة مضمون وعقيدة، وليس أسلوباً وشكلاً.

ومن طرائف النقد البنيوية خصوصاً والفكر الحداثي عموماً أن عبد الله الغذامي وهو الحاخام الأكبر للبنيوية في بلدنا تبعاً لأستاذ البنيوية اليهودي كلوديلفي شتراوس أو رسول البنيوية في الجزيرة العربية كم يطلق عليه أصحاب الحداثة، وهو مؤلف كتاب (الخطيئة والتكفير) ـ ومن خلال عنوانه يمكن أن ندرك المصطلح النصراني

والعقيدة النصرانية في آدم وحواء وعيسى عليهم السلام - ومؤلف كتاب (موقف من الحداثة). شحن في هذا الكتاب سائر طاقاته دفاعاً عن الحداثة وهجوماً على غيرها. ويعتبر الغذامي هذا من الحجج أو الآيات على التعبير الشيعي في مسألة الحداثة. جاء ذات مرة ليدرس بمذهبه الألسني قصيدة «فاطمة» لعبد الله الصيخان: وهذه الدراسة نوع من الإشادة التي يستخدمها الحداثيون في مدح بعضهم. وقد كتبت قصيدة «فاطمة» في صفحة، وكتب راصّ الأحرف أو المخرج للصفحة بعد نهاية القصيدة كلمة «انتهت» ليميز بينها وبين سائل الكلمات الأخرى والإعلانات. ولما جاء الغذامي ليدرس هذه القصيدة ظن أن كلمة «انتهت» من القصيدة، فصبّ سوائل مديحه الألسني والتشريحي والبنيوي في الثناء على الشاعر وعلى إبداعه وشاعريته الرائعة اختتامه القصيدة بهذه الكلمة الرائعة التي جاءت في نسق مناسب وفي سياق يوافق البنية الأساسية للقصيدة. وبعد مدة انفضحت المسألة فإذا كلمة «انتهت» ليست من القصيدة المدروسة، فجاء عبد الله الزيد أحد المريدين ليقول في (اليمامة) إن كانت كلمة «انتهت» من القصيدة فهذه دراستها وإن لم تكن فما الذي حدث.

ولو أن بعض هذه الفضيحة ارتكبها من يسميهم أهل الحداثة بالتقليديين الذين هم أهل الأصالة لأقام أهل الحداثة الدنيا ولم يقعدوها، ولاستخدموا كل ما في قواميسهم من هجاء بل إنهم وهم في غمرة التلقي المهين على الدهريين وأشباههم يتطاولون فخراً بالأخذ عنهم ويعدون الناسخ على منوالهم من أصحاب الوعي والثقافة الحقيقية، ومن عداهم فليس كذلك. ومن أمثلة ذلك سخريتهم وذمهم لكل من ظهر في أجهزة الإعلام وهو يحمل المضامين الإسلامية. مثال ذلك فقط ما كتبته (اليمامة) في عدد ٩٢٧ في ٢٦ صفر ١٤٠٧ هجرية قائلة:

«كثير من المثقفين الجادين كتبوا عن البرامج الثقافية في التلفزيون، وكان آخرهم القاص جار الله الحميد في زاويته الأسبوعية «موقف» في مجلة «اقرأ» حيث تحدث عن اللقاء الذي أجري مع يغمور والذي ادعى فيه أن هنالك برامج ثقافية جيدة وجادة. وقد اعترض الحميد على أن تسمى مثل هذه البرامج ثقافية، فلا حمد القاضي حماه الله ولا عبد الرحمن العشماوي غفر الله له ولا عبد القادر الطاش سلمه الله قادرون على إعداد عمل ثقافي متميز يمكن حسابه على الثقافة الحقيقية. يا تلفزيون.. التجربة خير برهان فاستخدموا وجوهاً جديدة، واشترطوا عليها أن يكون في برامجهم الثقافية.. ثقافة حقيقية».

ترى لو كان القاضي والعشماوي والطاش من ذوي الانتماءات الحداثية فكيف سيكون شأنهم؟ سيكونون فعلاً من ذوي الثقافة الحقيقية على منوال برنامجهم الذي كانوا يفاخرون به «الكلمة تدق الساعة» لأنه يقدم للناس أولئك الذين سبق حديثنا عنهم. أما الذين يحملون في قلوبهم وفي أعمالهم همّ الإسلام والمسلمين فليسوا من ذوي الثقافة الحقيقية. ولولا مخالفة الإملال لذكرنا لكم إحصائية لمجلتي (اقرأ) و (اليمامة) عن الكتّاب والشعراء الذين يكتبون من أبناء هذا البلد، نجد أنهم وخلال ما يقارب شهرين لم يرد اسم واحد من الكتّاب والشعراء الإسلاميين ما عدا عبد الله الحامد خمس مرات في موضوع واحد ينقدونه فيه، والعشماوي مرة واحدة، وابن ادريس ثلاث مرات.

ولو تساءلنا: أين أحمد فرح وبقيلاني؟ وأين عبد الباسط بدر؟ وأين الدكتور محمد الهاشمي؟ وأين سهيلة زين العابدين؟ وأين المبياري؟ وأين المفرجي؟ وأين أحمد السعد؟ وأين الدكتور أحمد

التويجري.. إلى آخر هذه الأسماء الكثيرة لما وجدنا إجابة عند الحداثيين.

إن الصحف والملاحق تمارس الاستبداد بأبشع صوره، فلا ينشرون إلاّ ما يوافق رأيهم، ولا يذكرون إلاّ من يسايرهم. ومن عداهم فمحله الإهمال والنسيان. وإذا ذكروه سخروا منه واستنقصوه. فها هو الغذامي في (عكاظ) عدد ٧٤٨٩ في ١٤٠٧/٤/٢٨ هجرية الصفحة الخامسة ـ يمثل هذا المعنى حين ذكر الأسماء الفاعلة ثقافياً على حد تعبيره، وهم أهل الحداثة بالطبع. وتحدث أنهم ينطلقون من ستة ملحقات أدبية أو ست قواعد هجومية، ثم لما تعرض لملحق (الندوة) كال لها ما يستطيع من ألفاظ التقريع والتوبيخ لا لشيء إلاّ لأن ملحق (الندوة) هو الذي يتحدث من خلاله المفرجي وسهيلة والمليباري وأمثالهم وخصوصاً المليباري الذي كشف عوار هذا المذهب الجديد المسمى بالحداثة تحت سلسلة من أروع المقالات تحت عنوان (ويحدثونك عن الحداثة).

□ □ □

هذه هي الحداثة مضموناً وفكراً واعتقاداً. وإننا ولنعلم أن هذا العمل سيكون الناس إزاءه أصناف بحسب مشاربهم واهتماماتهم ومصالحهم.

الصنف الأول: سيرفضونه ويحاربونه وينعتونه بالجحود والتقليد والرجعية. وربما استعدوا عليه كما فعل عبد الكريم العودة بكتاب (جناية الشعر الحديث) للأستاذ أحمد فرح عقيلان.

الصنف الثاني: وهم الذي يسري الإسلام في أرواحهم ودمائهم، وهم على قسمين: قسم عالم بالواقع، عالم بالدين، يعرف مراتب المنكر ومراتب المعروف، فيعلم أن الحداثة

بمضمونها الاعتقادي والفكري منكر أكبر تجب مواجهته. فمن هؤلاء من سيقف دفاعاً عن عقيدته، ومنهم سيقف به عجزه وجهله بالموضوع وخوفه. القسم الثاني عالم بالدين أو ببعضه، جاهل بالواقع، فهو يحارب فرقاً انقرضت أو مسلمين غلطوا لجهل أو شبهة، وينشغل بالمعارك الصغيرة عن المعارك الكبرى المصيرية. فيا ليت هؤلاء ينتبهون قبل أن يفلت الزمان. ونقول لهم ما قاله نصر بن سيار لمروان بن محمد:

أرى بين الرماد وميض نار   وأخشى أن يكون لها ضرام

فإن النار بالعودين تذكى   وإن الحرب مبدأها كلام

فقلت من التعجب ليت شعري   أيقاظ ميت أم نيام

الصنف الثالث: هم لا في العير ولا في النفير. لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، فهم يريدون إرضاء سائر الأطراف، فهم كما قال الشاعر:

يوماً يماني إذا لاقيت ذا يمن   وإن لقيت معدياً فعدنان

ونقول لهؤلاء: لا تجعلوا أنفسكم جسوراً تطؤها أقدام الحداثيين، ولا تسكتوا عن الحق خشية الناس، والله أحقّ أن تخشوه إن كنتم مؤمنين.

وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا وقدوتنا محمد وعلى آله وصحبه وأتباعه إلى يوم الدين.

[redacted]

العاطفة الهستيرية

المواطن يتحول إلى أرهابي بالنيابة عن الدولة

محمد فتحي

كاتب من مصر

يخطيء من يعتقد أن ما حدث للكاتب المصري علاء حامد هو تصفية حساب مع شخص اتهم بالتطاول على الرموز الدينية، أو ردع للكتّاب المصريين عن محاولة الخوض في موضوعات تمس الجانب الممنوع في المجتمع، بل هي ظاهرة آخذة في التصاعد، جارفة معها أية محاولة لرفع الصوت بشكل مخالف أياً كان توجه هذا الصوت ودرجة حدته وأياً كان نوعه. فإلقاء نظرة على المشهد العام لهذه الظاهرة يجعلنا ندرك ـ دون جهد كبير ـ أن القمع الذي تمارسه السلطة في العالم العربي ـ بكل أشكالها ومرتكزاتها ـ لم يعد في حاجة إلى مبررات دينية كي يمارس نشاطه، بل امتد ليواجه قطاعات لم تكن حتى وقت قريب عرضة للسحق والاتهام بهذا الشكل الذي يدعو للرثاء أكثر من أي شيء آخر.

ورغم أن الظاهرة ليست جديدة، فما زال ما حدث مع طه حسين وكتابه «الشعر الجاهلي» ـ في بدايات هذا القرن ـ ماثلاً للعيان، وما زالت المطاردات التي لحقت بـ «علي عبدالرازق» بسبب كتابه «الإسلام وأصول الحكم» تقبع في الذاكرة، إلاّ أن الجديد والمثير للدهشة أن القمع قد بدأ يحتل مواقع جديدة لم يكن من المعتاد أن

يصل إليها أو يوجه لها حرابه، فعلى مدار هذا القرن، كانت العادة أن يكون الكتّاب هم أصحاب النصيب الأكبر من المصادرة والقهر والاتهام بالخروج على المعتقدات الدينية والمواضعات الاجتماعية، ولكن عقد السبعينات الذي شهد أكبر انتكاسة عربية معاصرة للمشروع الوطني والقومي، على يد السادات في مصر، من خلال معاهدة «كامب ديفيد» التجزيئية، وتدمير البنية الاقتصادية من خلال ما عُرف بالانفتاح، بالإضافة إلى مشاهد أخرى متفرقة في أرجاء العالم العربي ـ هذا العقد المأساوي بدأ يفرز الآن ثماره المرة متجاوزاً أكثر التوقعات تشاؤماً، فمن كان يعتقد أن يصل الأمر إلى حد توجيه تهمة الخروج على الدين إلى مطرب بسبب أغنية ليس لها علاقة بالدين من قريب أو بعيد، ونقصد بذلك الواقعة المعروفة عندما تقدم أحد المواطنين ببلاغ إلى النائب العام ضد الموسيقار محمد عبد الوهاب في عام ١٩٨٩ متهماً إياه بترويج الإلحاد في أغنية «من غير ليه»، ولولا شهرة هذا المطرب وموقعه القريب من السلطة ومكانته الخاصة لتعرض للمصير نفسه الذي يتعرض له الآن كاتب مغمور مثل علاء حامد. ورغم المسافة الهائلة بين الحالتين إلاّ أنه من الطريف أن التهم هي نفسها والعبارات هي ذاتها تماماً، قد استخدمت، متجاهلة الاختلاف البين في توجهات الرجلين ونوعية الأداة.

أو من كان يتصور أن يصادر كتاب مثل «مقدمة في فقه اللغة العربية» للدكتور لويس عوض، لأنه يقرر أن اللغة العربية مثل أي لغة بشرية يجوز عليها ما يجوز على بقية اللغات؟!

□ □ □

إننا هنا أمام بُعد جديد للقمع المنظم الذي يخرج من دائرة الكتابة والكتاب، إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل الحياة بكافة نشاطاتها.

والمثير للفزع أن هذا البُعد الجديد قد ارتبط بقيام مواطنين عاديين بدور كلاب الحراسة للسلطة القامعة، بعد أن كان المواطن العادي حتى فترة قريبة يتعاطف تلقائياً مع كل ما هو معادٍ للسلطة ومناوىء لها، ولكن استخدام أدوات جديدة للقمع المنظم وعلى رأسها الدين، جعل الصورة تختلط، والمفاهيم تتداخل لدى الغالبية العظمى من المواطنين. وتمت على مدار سنوات طويلة عملية غسل دماغ شاملة، أتاحت للسلطة القامعة ليس فقط الاستفراد بالقوى الديموقراطية، بل واستخدام السكان كبوليس سري يبلغ عن أي شخص يفكر في معاداة السلطة أو الخروج على الممنوع، معتقدين في ذلك، أنهم إنما يحاربون أفكاراً معادية للدين أو التقاليد أو التراث. وليس أدل على ذلك من أن معظم القضايا الساخنة التي مثلت اعتداء صارخاً على التعبير في الفترات الأخيرة، فجّرها مواطنون عاديون ليس لهم علاقة بالفكر أو الأدب أو الفن، بل انطلاقاً من اعتقادهم أن هذه الأعمال تنتهك حرمة الدين.

فالذي فجّر قضية «علاء حامد» مثلاً، مواطن عادي يعمل معه في المصلحة الحكومية نفسها، وقام متبرعاً لوجه الله بإبلاغ الأزهر بوجود رواية تجدّف بالأديان، وأنه يجب مصادرتها ومحاكمة كاتبها.. الخ.. الخ، فما كان من الأزهر إلاّ أن قام بدوره، على خير وجه. ومرة أخرى نجد أن الذي طالب بمحاكمة لويس عوض على كتابه «مقدمة في فقه اللغة العربية» هو مواطن عادي، قام متبرعاً أيضاً برفع دعوة قضائية ضد وزارة الثقافة مطالباً فيها باسترداد جائزة الدولة التقديرية التي منحت للدكتور عوض عام ١٩٨٩م، ومرة ثالثة فإن الذي قدم اتهاماً ضد المطرب محمد عبد الوهاب بسبب أغنيته الشهيرة، كان أيضاً مواطناً عادياً.

إذن نحن أمام امتداد مرعب للإرهاب الفكري الذي ترعاه الدولة،

ويقوم به الآن مواطنون عاديون بالنيابة عنها، وفي هذا نجاح كامل للهدف الذي بدأ منذ أكثر من عشرين عاماً: تحويل المواطن إلى عين أخرى متلصصة على كل ما هو مناوىء للسلطة وضارب لها في جذورها.

ولعل قضية علاء حامد الشهيرة مثال محزن للإرهاب الذي لم يعد هناك ما يوقفه، أو حتى ما يقلل من حدته، فقد حكم على كاتب الرواية بالسجن ثماني سنوات وغرامة مالية ضخمة «٢٥٠٠ جنيه مصري» علماً بأن النص القانوني المتعلق بهذه العقوبة في حده الأقصى هو خمس سنوات وليس ثماني، حتى في حالة الطوارىء القائمة، مما أثار موجة عارمة من الغضب بين المثقفين المصريين والعرب. وقد حدثت واقعة مماثلة تماماً في حيثياتها، مختلفة في نتائجها، وذلك عندما أفتى الأزهر عام ١٩٥٩م (لاحظ أنه الجهة نفسها التي قاضت علاء حامد) بأن رواية نجيب محفوظ الشهيرة «أولاد حارتنا» التي كانت تنشر مسلسلة في ذلك الوقت في جريدة «الأهرام»، هي رواية تجدّف بالأديان، ويجب إيقاف نشرها، ولكن الرأي العام والقوى الديموقراطية في ذلك الوقت وعلى رأسها «محمد حسنين هيكل» رئيس تحرير «الأهرام»، حالوا دون منع نشر الرواية، مسلسلة حتى النهاية، على صفحات الجريدة وإن كانوا لم يستطيعوا الحيلولة دون منعها من الصدور في كتاب بمصر. إلاّ أن الملاحظ، أن أحداً ـ بمن فيهم الأزهر ـ لم يطالب بمحاكمة الكاتب أو طرده من عمله، كما حدث في حالة «علاء حامد».

□ □ □

إذن نحن أمام تصاعد هستيري في حدة ودرجة القمع إلى الحد الذي يجعلنا نقف أمام إحدى مقولات «ليفي بريل» في كتابه الشهير «العقلية البدائية»، عندما وصف هذه العقلية بأنها:

- انفعالية «بمعنى أن البعد العاطفي المبالغ فيه سلباً أو إيجاباً هو المسيطر».
- لا تسببية، «بمعنى أنها تعطي للظواهر أسباباً خارجة عنها».
- لا عقلانية، بمعنى افتقاد صلة الوصل بين المعطيات والنتائج.

فهل ما قاله «ليفي بريل» في بدايات هذا القرن، ما زال ينطبق في جانب كبير منه علينا؟ وذلك رغم تراجع هذه النظرية في جوانب كثيرة منها؟ وإلاّ بماذا نفسّر الحملة التي تشهدها الآن مصر ضد فيلم «ناجي العلي» الذي قام بتصوير حياة رسام الكاريكاتير الفلسطيني، فقد أرسل أحد المواطنين ويدعى «محمود الزهري» وهو مزارع من سوهاج قائلاً:

«بعدما سمعت وقرأت عن ناجي العلي، وجدت نفسي أقول لو كان ناجي العلي على قيد الحياة لقتلته وثأرت لمصر أم الدنيا، بينما كتب مواطن آخر يدعى «إيهاب سنجر» وهو طالب جامعي: «بعد مشاهدتي لفيلم ناجي العلي أحسست بالنار تستعر في جسدي وجسد كل مصري، ولن يطفىء هذه النار سوى حرق جميع نسخ هذا الفيلم ومحاكمة كل من اشترك فيه بتهمة الخيانة لمصر»، بينما كتب ثالث، وهو لواء متقاعد يدعى «محمد محمود صبري»: «إذا أراد الفنان نور الشريف أن يغفر الشعب المصري له زلته ويعفو عما ارتكبه في حق مصر، عليه أن يجمع كل شرائط فيلم ناجي العلي في الداخل والخارج، ويقوم بنفسه بإحراقها في حضور جميع أجهزة الإعلام وأمام قبر الزعيم أنور السادات».

لاحظ هنا أن الحملة قادتها جريدة «أخبار اليوم» الحكومية، ولاحظ أيضاً أن جميع الرسائل تحتوي على (الحرق ـ القتل ـ الخيانة)، كما أن الذين كتبوها هم من شرائح اجتماعية وثقافية مختلفة، فأحدهم

طالب جامعي، والآخر لواء متقاعد، والثالث مزارع. إلاّ أن لهجة التشنج والانفعال متساوية تقريباً بحيث لا تستطيع أن تفرّق بين كلمات الطالب الجامعي (القاهري) والمزارع الذي كتب من سوهاج.

□ □ □

لقد نجحت عملية التدجين في خلق طابور سادس من المواطنين الذين يكفون السلطة القامعة عناء البحث وتوجيه الإتهام، وبعد أكثر من عشرين عاماً من الديماغوجية وضرب القوى الديموقراطية وعلى رأسها اليسار، وإتاحة الفرصة أمام قوى اليمين الديني للظهور والانتشار الوبائي، استطاعت السلطة انجاز عمل حاسم وسط قطاعات عريضة من المواطنين، وقد اعتمدت في هذه العملية الطويلة المنظمة على ثلاث أدوات رئيسية:

أولاً: المؤسسة الدينية الرسمية، التي يمثلها الأزهر بكل هيئاته، قامت بدور لا نظير له في ضرب القوى اليسارية من ناحية، وفي تبرير ما تقوم به السلطة من عمليات قمع من ناحية أخرى، ولعل أشهر الأمثلة على ذلك ما حدث في كانون الثاني/ يناير العام ١٩٧٧، حينما تظاهر المواطنون احتجاجاً على الارتفاع الجنوني في الأسعار، وطلباً لتوفير الخبز الذي بدأ ينفد من الأسواق. كانت التظاهرة عفوية وشاملة، ولم تكن أية قوى سياسية لتستطيع التنبؤ بها على هذا النحو الذي شمل مصر من الإسكندرية حتى أسوان، وضم قطاعات مختلفة من المواطنين. وكما هي العادة حاولت السلطة التصدي بكل عنف، مستخدمة قوات الشرطة والأمن المركزي أولاً، ثم بعد ذلك قوات الجيش بأسلحتها الثقيلة، ولكن بدا أن وقف الاضطرابات

التي استمرت يومين أمر مستحيل، فما كان من السلطة إلا أن استخدمت سلاحها الأخير، وهو الأزهر، فقطع التلفاز برامجه العادية ليطلع علينا الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الجامع الأزهر في ذلك الوقت، مؤكداً أن هذه الاضطرابات عمل من أعمال الشيطان يراد بها الدمار لمصر وشعبها، وأن الاشتراك في أعمال الشغب هذه بمثابة خروج على الدين. وقرأ الحديث الشريف: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده...» داعياً المواطنين إلى التصدي بأنفسهم لمن يشترك في هذه الفتنة، محذراً من عمل الشيطان ومكائده. وبعدها بساعات طلع علينا أيضاً الشيخ محمد متولي الشعراوي، الذي كان وزيراً للأوقاف في ذلك الوقت، والذي كان يتمتع بشعبية جارفة، ليؤكد هو الآخر على ما قاله زميله مضيفاً صفة الكفر والمروق لمن يشارك في هذه الفتنة. واستمر التلفاز على مدار يومين كاملين، في إعادة هذين الحديثين بشكل متكرر وممجوج، مما كان له أثره الفعال في إحجام عناصر جديدة عن الاشتراك، وانسلاخ عدد كبير من المواطنين عن المظاهرات.

ومنذ ذلك الحين أدركت السلطة القامعة أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الأزهر في وأد أي تحرك مماثل، ومن ثم جرى استخدامه بعد ذلك ضد الجماعات الإسلامية التي زادت بحيث أصبحت تشكل خطراً على النظام القائم نفسه، بعد أن استُخدمت هذه الجماعات في الماضي كمخلب قط لمواجهة التيارات الليبيرالية واليسارية، والآن أصبح التحدي الحقيقي للسلطة يأتي من التيار الديني المتطرف أو من التيار الديني المستنير،

وكلاهما قام الأزهر بمواجهته ومحاربته بهمة يحسد عليها، وليس أدل على ذلك من قيام رجال الأزهر بإصدار الفتاوى وتنفيذها بأنفسهم، كما حدث في (معرض الكتاب الدولي) ١٩٩٢، عندما اقتحم هؤلاء قاعات المعرض، وقاموا بمصادرة خمسة كتب للمستشار «محمد سعيد العشماوي» الذي يُعرف بأنه من التيار الإسلامي الليبيرالي، وله عشرات الكتب في الفقه الإسلامي والقانون، وانتماؤه الديني ليس موضع شك، بالإضافة إلى معرفته العميقة بدقائق الفقه الإسلامي، إلاّ أن ذلك لم يرحمه من مطاردة الفكر الديني المحافظ له والذي هو أحد ركائز السلطة القامعة، والذي يتصف بصفاتها.

* * *

ثانياً: وسائل الإعلام الرسمية هي الأداة الثانية التي تستخدمها السلطة القامعة، والتي تمثل منذ فترة طويلة بوق دعاية مؤثراً لكل ما تقوم به تلك السلطة من إجراءات، والمدهش في هذا، أن وسائل الإعلام هذه يمكن أن تغير لونها وتوجهاتها بين يوم وليلة بما يتماشى مع ما يُطلب منها، وليس أدل على ذلك من رحلة السادات الشهيرة إلى القدس، عندما تحولت إسرائيل فجأة إلى جار طيب لا بد من السلام معه بعد أن كانت على مدار الفترات السابقة العدو الأول للعرب الذي يجب كسر شوكته ومواجهته بالقوة. حدث ذلك دون أي اعتبار لمشاعر المواطنين وقناعاتهم الراسخة منذ أربعين عاماً بعنصرية الدولة الإسرائيلية وعدوانيتها، وعدم فهم حقيقي لمفهوم التطبيع على المستويين الثقافي والنفسي، والذي يتطلب

عدة سنوات من إظهار حسن النيات الذي يؤكد الرغبة في السلام الحقيقي ومصداقية إسرائيل كجار يمكن كف شره، ولكن المشكلة أن وسائل الإعلام الرسمية التي تملكها سلطة قامعة، هي مجرد منفذ لأوامر قد تتغير من وقت إلى آخر، تبعاً للتوجه السياسي الذي تمليه السلطة وليس قناعة القائمين على هذه الوسائل.

ولعل المثال الآخر المعروف هو تلك النقلة المفاجئة التي أعقبت وفاة الرئيس الراحل (جمال عبد الناصر) حيث انقلبت وسائل الإعلام من التمجيد المطلق لصفات الزعيم الملهم على مدار ثمانية عشر عاماً متواصلة، إلى التشهير الذي اقترب من حد الاتهام بالخيانة، حدث هذا أيضاً بين يوم وليلة، كي يؤكد مرة أخرى عدم مصداقية هذه الوسائل إلاّ كملبية لطلبات السلطة أياً كان عبثية ما يطلب منها وتناقضه، وهي في ذلك تتسق مع توجهها كأداة من أدوات القمع.

بالإضافة إلى أدوات أخرى قامعة بشكل مباشر أو غير مباشر.

وهكذا تستخدم السلطة القامعة كل الأدوات المتاحة للحيلولة دون وجود وعي صحي قد يؤدي في النهاية إلى انهيارها، وبالتالي فلا بد من أن تدرك أن الحكم بالسجن على الكاتب علاء حامد، أو منع كتب سعيد العشماوي من الصدور، أو مهاجمة فيلم «ناجي العلي» أو مقاضاة مغنٍ على أغنية غنّاها، كل هذه الظواهر لا تنفصل، ولا يمكن أن تكون بمعزل عن تصاعد الإرهاب الديني والفكري، وتنامي القمع بكل أشكاله، وبالتالي فإن علينا الدفاع عن حقنا الأخير في مواجهة السلطة القامعة التي تريد إعادتنا إلى العصور الوسطى.

[redacted]

مفترق الطرق

المثقفون والسلطة والأصوليون

غالي شكري

كان الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٧ ـ ١٩٦٦) مؤهلاً لأن يكون المثقف ـ الداعية، فهو ينتمي إلى أسرة من كبار الملاك في محافظة المنيا من مؤسسي حزب الأمة بقيادة أحمد لطفي السيد ثم حزب الأحرار الدستوريين بقيادة محمد حسين هيكل. ولد في قرية «أبو جرج» ودخل الأزهر، والتحق أيضاً بالجامعة الأهلية عام ١٩٠٨ وتخرج من الأزهر عام ١٩١٢ بشهادة «العالمية» وبين عامي ١٩١٢ و١٩١٥ سافر إلى انكلترا وتعلّم في جامعة أكسفورد. وفي عام عودته عُيِّن قاضياً شرعياً. وفي العام ١٩٢٥ أصدر الطبعة الأولى ثم الثانية من كتابه الهام «الإسلام وأصول الحكم». كانت الخلافة العثمانية قد ألغيت فعلاً في ٣ آذار/ مارس ١٩٢٤ (٢٢ رجب ١٣٤٢هـ) بعد استيلاء مصطفى كامل أتاتورك (١٨٨٠ ـ ١٩٣٨) على الحكم في تركيا. وانعقد في مصر مؤتمر للخلافة أصدر مجلة باسم «الخلافة» الإسلامية للبحث عن ملك أو أمير مسلم يتولى خلافة المسلمين بعد أن أصاب تركيا ما أصابها. ولكن علي عبد الرازق قدّم لكتابه قائلاً:

«أشهد أن لا إله إلاّ الله ولا أعبد إلاّ إياه، ولا أخشى أحداً سواه له القوة والعزة وما سواه إلاّ ضعيف ذليل» إلى أن يقول: «كان طبيعياً أن يستحيل الملك وحشاً سفاحاً وشيطاناً مارداً،

إذا ظفرت يداه بمن يحاول الخروج على طاعته وتقويض كرسيه. وإنه لطبيعي كذلك في الملك أن يكون عدواً لدوداً لكل بحث ولو كان علمياً، تخيل أنه قد يمس قواعد ملكه(...) ولا شك أن علم السياسة هو من أخطر العلوم على الملك بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته إلى آخره، لذلك كان حتماً على الملوك أن يعادوه وأن يسدوا عليه سبيله على الناس» [الكتاب الأول - الباب الثالث - الفقرة ١١].

وكان علي عبد الرازق قد بسط القول في أن الرسول كان رسولاً مهمته تبليغ الرسالة، ولم يكن ملكاً ولم يسع إلى المُلْك؛ وأن الخلافة ليست من أصول الدين، وانقسم «الرأي العام» حول مضمون الكتاب، فكتب أحد الوفديين في «كوكب الشرق» يقول: «إن المقصود بهذا الكتاب إنما هو العرش المصري والتاج المصري وذات الملك فؤاد». وقال الشيخ محمد شاكر وكيل الأزهر السابق أن المؤلف «يحبذ أن تقوم في مصر جمهورية لا دينية» وأنه «ثائر على الحكومة وخارج عن نظمها الثابتة». وقال محمد حسين هيكل عن الأحرار الدستوريين:

«ماذا تقول في عالم من علماء الإسلام يريد ألا يكون للمسلمين خليفة في وقت يطمع فيه كل ملك من ملوك المسلمين وكل أمير من أمرائهم أن يكون خليفة؟ ثم ماذا تقول في عالم مسلم مصري يقول بوجوب ارتباط مصر وانكلترا برباط الصداقة ثم يقف في وجه إقامة خليفة بينما تريد انكلترا أن يكون خليفة وأن يكون هذا الخليفة واحداً من الملوك أو الأمراء الواقعين تحت نفوذها».

وقد كتب هذه الكلمات في «السياسة اليومية» في ١٢/٧/١٩٢٥، بينما نشرت «التايمز»: «أن علماء الدين في مصر يحبذون

ترشيح الملك فؤاد للخلافة. وليس ثمة ما يدعو إلى القول بأن الملك فؤاد يرفض شرفاً عظيماً كهذا، وما ينطوي عليه من تقدير ظاهر لتمسكه بالمبادىء الدينية الصحيحة». وقد نشرت هذه البرقية جريدة «الأهرام» في ١٩٢٥/٩/١٤[١]

□ □ □

ومعروف أن محمد عبده هو أول من نفى صراحة صفة السلطة الدينية عن الإسلام، ولكن رشيد رضا تلميذه ومؤرخه وصاحب «المنار» كان يرى في سقوط الخلافة العثمانية أنه «آخر فوز لهذه الحرب على المسلمين (هو) محو اسم السلطنة العثمانية من لوح الوجود، وإلغاء الترك لمنصب الخلافة من دولتهم الصغيرة التي أمكنهم استبقاؤها من تلك السلطنة العظيمة، وتأليفهم حكومة جمهورية غير مقيدة بالشرع الإسلامي في أصول أحكامه ولا في فروعها وتصريحهم بالفصل التام بين الدولة والدين»[٢]. وكان يمهد بذلك لموقفه من «الإسلام وأصول الحكم» فقال:

«إنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه.. فإن المؤلف رجل منهم، فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه»[٣].

غير أن عباس محمود العقاد اتخذ موقفاً فكتب في ١٩٢٥/٧/٢٠ تحت عنوان «روح الاستبداد في القوانين والآراء» ما يلي:

«إننا نخشى أن تكون الروح الاستبدادية قد سرت إلى بعض جوانب الرأي العام فنسينا ما يجب لحرية الفكر من الحرية وما ينبغي للباحثين من حقوق. أقول هذا بمناسبة الضجة التي أثارها

---

(١) محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الحكم** (دار الشروق، ط أولى، ١٩٨٩). (ص ١٢).
(٢) محمد رشيد رضا، (المنار) ـ الجزء الثاني، المجلد ٢٦ عدد ٢١ ـ ٦ ـ ١٩٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

بعض الكاتبين حول كتاب صدر حديثاً في الإسلام وأصول الحكم.. فقد رأينا أناساً يطلبون محاكمة المؤلف فهالنا الأمر ورجعنا إلى الكتاب فما وجدنا فيه مسوغاً لشيء من هذا الذي يجترئون على طلبه وينسون أنهم يطلبون به خنق الحرية»[٤].

كان الخديوي عباس (حلمي) الثاني الذي أرهقته تمردات الأزهر وإصلاحات محمد عبده على السواء قد أصدر قانوناً لم ينفذ قط يحمل رقم ١٠ لسنة ١٩١١ وبموجب المادة ١٠١ من هذا القانون الذي لم يسبق تطبيقه انعقدت هيئة كبار العلماء في ١٢ آب/ أغسطس ١٩٢٥ (٢٢ محرم ١٣٤٤هـ) برئاسة الشيخ محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور أربعة وعشرين من أعضائها، وأيضاً الشيخ علي عبد الرازق الذي دخل القاعة وألقى على أساتذته وزملائه السلام فلم يرد عليه أحد، وقال إنه لا يعتبر نفسه أمام هيئة تأديبية وأن حضوره ليس اعترافاً قانونياً بحقها في محاكمته؛ وإنما هو قد حضر احتراماً شخصياً من جانبه للأساتذة أصحاب الفضل عليه. وتقدم بمذكرة مكتوبة ترد الاتهامات الموجهة إليه ولكي يجيب عن أية أسئلة قد تراود أحد العلماء.

كانت الاتهامات التي وجهتها هيئة كبار العلماء رسمياً إلى الشيخ علي عبد الرازق هي أنه:

١ ـ جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محض لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

٢ ـ وأن الدين لا يقول بأن جهاد النبي عليه السلام كان في سبيل المُلْك، بل في سبيل الدين وإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

---

(٤) نقلاً عن: رجاء النقاش، **عباس العقاد بين اليمين واليسار**، (بيروت، ط أولى، ١٩٧٣)، ص ١٠٢.

٣ ـ وأن نظام الحكم في عهد الرسول (ص) كان موضوع غموض وإبهام واضطراب ونقض وموجباً للحيرة.

٤ ـ وأن مهمة النبي عليه السلام كانت بلاغاً للشريعة مجرداً عن الحكم والتنفيذ.

٥ ـ وأنكر إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

٦ ـ وأنكر أن القضاء وظيفة شرعية.

٧ ـ وأنكر أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية[٥].

وقد أصدرت هيئة كبار العلماء حكمها دون اعتبار للدفع والمذكرة التي تقدم بها الشيخ علي عبد الرازق. وكان شيخ الأزهر قد سأله (ممسكاً الكتاب بيمينه): الكتاب ده كتابك؟ فأجاب عبد الرازق: أيوه كتابي، فعاد الإمام الأكبر يسأله: هل أنت مصمم على كل اللي فيه؟ فقال: أيوه مصمم على كل اللي فيه[٦]. حينئذٍ صيغ الحكم والحيثيات على النحو التالي: «.. ومن حيث أنه تبين مما تقدم أن التهم الموجهة ضد الشيخ علي عبد الرازق ثابتة عليه، وهي مما لا يناسب وصف العالمية وفقاً للمادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ ونصها (إذا وقع من أحد العلماء أياً كانت وظيفته أو مهنته ما لا يناسب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الأزهر بإجماع تسعة عشر عالماً من هيئة كبار العلماء المنصوص عليها في الباب السابع من هذا القانون، بإخراجه من زمرة العلماء، ولا يقبل

(٥) حوليات مصر السياسية ١٩٢٥ من ٧٤٥ إلى ٧٤٦ و «السياسة» اليومية ١٣ ـ ٨ ـ ١٩٢٥ ومثبت في المصدر نفسه لمحمد عمارة (ص ٢١).

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

الطعن في هذا الحكم. ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، وطرده من كل وظيفة، وقطع مرتباته من أي جهة كانت، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية.

فبناء على هذه الأسباب:

حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالماً معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية، ومؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من زمرة العلماء.

صدر هذا الحكم بدار الإدارة العامة للمعاهد الدينية في يوم الأربعاء ٢٢ المحرم ١٣٤٤هـ ١٢ آب/ أغسطس ١٩٢٥.

شيخ الجامع الأزهر»

وانعقد المجلس المخصوص بوزارة الحقانية برئاسة علي ماهر باشا وزير الحقانية بالنيابة في ١٩٢٥/٩/١٧ وقرر تنفيذ حكم هيئة كبار العلماء الذي «ليس لأية سلطة قضائية أن تلغيه أو تبحث في صحته وبما أنه على فرض وقوع خطأ في التطبيق القانوني فليس من أي سلطة أخرى أن تنظر فيه، قرر المجلس بإجماع الآراء إثبات فصل الشيخ علي عبد الرازق المذكور من وظيفته اعتباراً من ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤هـ ١٢ آب/ أغسطس ١٩٢٥ مع مراعاة عدم حرمانه من المكافأة».

□ □ □

كانت جريدة «السياسة» قد نشرت قبل المحاكمة نصاً للشيخ محمد عبده جاء فيه:

«ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها أعلاهم يتناول بها من أدناهم» [عن: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ـ ط ٢ ص ٧٢ و٧٣].

ولكننا الآن في أحد عهود إضعاف الأزهر حين أصبح ممكناً للشيخ محمد أبو الفضل أن يكتب إلى القصر الملكي هذه البرقية:

«صاحب السعادة كبير الأمناء بالنيابة ـ الإسكندرية

أرجو أن ترفعوا إلى السدّة العلية الملكية عني وعن هيئة كبار العلماء وسائر العلماء فروض الشكر وواجبات الحمد والثناء على أن حفظ الدين في عهد جلالة مولانا من عبث العابثين وإلحاد الملحدين، وحفظت كرامة العلم والعلماء. وإننا جميعاً نبتهل إلى الله ونضرع إليه أن يديم جلالة مولانا الملك مؤيداً للدين ورافعاً لشأن الإسلام والمسلمين، وأن يحرس بعين عنايته حضرة صاحب السمو الملكي الأمير فاروق ولي عهد الدولة المصرية، إنه سميع مجيب»(٧).

وقد نشرت «السياسة» اليومية عدد ٨٦٦ في ١٩٢٥/٨/١٤ نقلاً عن البورص اجبسين تصريحات الشيخ علي عبد الرازق وتعقيباته التالية:

«إن فكرة الكتاب الأساسية التي حكم من أجلها هي أن الإسلام لم يقرر نظاماً معيناً للحكومة، ولم يفرض على المسلمين نظاماً خاصاً يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظم الدولة طبقاً للأحوال الفكرية

---

(٧) عن المنار، المجلد ٢٦، العدد الخامس في ١٨ ـ ٩ ـ ١٩٢٥، ص ٩٣ ومثبت في المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

والاجتماعية والاقتصادية التي نوجد فيها، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن».

وحول الخلافة أضاف أنها:

«ليست نظاماً دينياً، والقرآن لم يأمر بها ولم يشر. إن الدين الإسلامي بريء من نظام الخلافة. لقد شلّت الخلافة كل تطور في شكل الحكومة عند المسلمين نحو النظم الحرة خصوصاً بسبب العسف الذي أنزله بعض الخلفاء (بالمسلمين)... إن النبي لم يكن قط ملكاً، ولم يحاول قط أن ينشيء حكومة أو دولة، فقد كان رسولاً بعثه الله ولم يكن زعيماً سياسياً».

واختتم تصريحاته بالتعقيب على الحكم قائلاً:

«لقد أخرجني الحكم من هيئة كبار العلماء، وهي هيئة علمية أكثر منها دينية، ولم ينشئها الدين الإسلامي، ولكن أنشأها مشروع مدني لم تكن له أية صفة دينية ولأغراض إدارية. وعلى هذا فإني لن أكون في حسن الإيمان والإخلاص للإسلام أقل من أولئك العلماء الذين قضوا بإخراجي»[^٨].

وكان الحكم بالطبع مخالفاً للدستور الذي لم يكن قد ولد حين أصدر الخديوي قانون محاكمة علماء الأزهر. وفي هذا السياق كتب عبد العزيز فهمي وزير الحقانية (الأصيل) - فقد كان علي ماهر وزيراً بالوكالة كما سبقت الإشارة - إلى مستشاري لجنة القضايا في الوزارة ثلاثة أسئلة:

- هل المقصود من المادة ١٠١ قانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ هو أخلاق وسلوك «العالم» كالفسق والميسر وغير ذلك، أم الخطأ في الرأي في الأبحاث العلمية؟

---

(٨) عن مرجع محمد عمارة المذكور سابقاً، ص ٩٣ و٩٤.

○ إذا كان المقصود الخطأ في الرأي فهل ما زالت المادة واجبة النفاذ بعد صدور الدستور ومواده ١٢ و١٤ و١٦٧ الخاصة بحرية الرأي وتجريم القيود على الفكر والاعتقاد؟

○ هل ما زالت الفقرة الأخيرة من المادة ١٠١ معمولاً بها حتى ولو تناقضت مع الدستور؟

□ □ □

وكان إسماعيل صدقي باشا قد صرح أنه وفتحي زغلول باشا هما اللذان وضعا قانون الأزهر رقم ١٠ لسنة ١٩١١ وأن المقصود بالعبارة في الأصل الفرنسي «من يرتكب فعلاً مزرياً» صاحب السلوك الشائن وليس المخطىء في الرأي. ولكن عبد العزيز فهمي أقيل من الوزارة. وكان الفرق الفكري ـ السياسي بينه وبين علي ماهر هائلاً، فهذا الأخير أقرب إلى الفكر الثيوقراطي والحكم الأوتوقراطي، بينما عبد العزيز فهمي كان مفكراً وسياسياً ليبرالياً أقرب إلى العلمانية.

ومن الواضح أن الفكر الثقافي قد اشتبك مع السياسة العملية، فقد كان «الإسلام وأصول الحكم» أول نص مكتوب يحاكم بسببه المؤلف. إن رفاعة الطهطاوي ومحمود سامي البارودي وعبد الله النديم ومحمد عبده قد حوربوا وعوقبوا: إما لإنتمائهم إلى نهضة محمد علي كالطهطاوي أو إلى الثورة العرابية كالآخرين. ولم يحكم على أحدهم بالإعدام أو النفي بسبب أحد نصوصه المكتوبة، وإن كانت هذه النصوص جزءاً لا يتجزأ من موقعهم السياسي. هذه هي المرة الأولى التي يصبح النص فيها هو المتهم ولقد كانت نصوص قاسم أمين سبباً في الحملة الضارية عليه من القصر والرأي العام، وقد بلغ اتهامه كما حدث للشيخ علي عبد الرازق مرحلة التصريح بأنه ملحد يدعو للإلحاد، ولكنه لم يحاكم.

كلاهما كان قاضياً، ولكن أمين كان المثقف التقني (= الخبير) بينما الشيخ كان المثقف ـ الداعية (= السياسي). وبالرغم من أن حساسية حق المساواة (عموماً بين الرجال خصوصاً = ركن ليبرالي في ذاكرة الشرعية) تلامس الخط الأحمر لنظام القيم السائدة وتحتك به، فإن حساسية حق التغيير الذي انتقل من عمر مكرم إلى أحمد عرابي ثم غاب بتغييب الجيش، أكثر خطورة لارتباطه المباشر بالسلطة. لم يكن نص «الإسلام وأصول الحكم» معزولاً عن السياسة، بل كان تأصيلاً لزوال الخلافة وسداً بوجه محاولة إحيائها. وكان تنظيراً للعلمانية بمواجهة الثيوقراطية ودعماً لليبيرالية على أنقاض الأوتوقراطية. وفي التطبيق كان النص استحضاراً لذاكرة الشرعية لترسيخ الدستور الوليد، ومقاومة الملكية عامة وطموحات فؤاد في الخلافة خاصة. هكذا اشتبك الفكر الثقافي بالسياسة العملية. وفي «السياسة العملية» وقف الملك والانكليز وبعض السياسيين ضد النص والمؤلف. وفي ظل إضعاف الأزهر انضم علماؤه إلى جانب الحلف غير العلماني غير الليبيرالي. والواضح من الحكم وحيثياته أن قراراً سياسياً فرض نفسه، «يعاقب» الشيخ على مداخلته الفكرية وتدخله السياسي، فليست هناك مناقشة للأفكار وإنما إصرار مسبق على خلع الصفة الأزهرية عنه باستخدام قانون لم يستخدم من قبل ولم يعد دستورياً، وإصرار مماثل على إخراجه من «الدولة» ذاتها بإقالته من منصبه القضائي.

وبلغ الاشتباك بين أطراف السياسة العملية حد المفارقة، فإذا كان من الطبيعي لعلي ماهر وحزب الإتحاد أن يناوئا الليبيرالية ويؤازرا الملك، فإنه لم يكن من الطبيعي موقف «الوفد» بقيادة الليبيرالي العظيم سعد زغلول. ولن تكون الإشكالية تبعاً لذلك في الدائرة الشخصية الضيّقة، وإنما كان الإطار الاجتماعي الذي يتحرك فيه حزب كبار الملاّك من «الأحرار الدستوريين» مغايراً نظرياً للإطار

الثقافي الذي يضم أعمال أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين الأول ومصطفى وعلي عبد الرازق. بينما كان الإطار الاجتماعي الذي يتحرك فيه حزب الفئات الوسطى من الوفديين مغايراً نظرياً أيضاً للإطار الثقافي الذي يضم أعمال عباس العقاد (الأول). ولكن القاسم المشترك بينهما هو الليبيرالية والعلمانية، ولكنها حرية العقل والضمير للنخبة عند الأحرار الدستوريين، وهي حقوق الإنسان للقاعدة الاجتماعية من التجار والمزارعين والموظفين والحرفيين وأصحاب المصانع الوليدة عند الوفديين. الليبيرالية نوع من المثل الفكرية العليا عند أبناء كبار الملاك الذين فتنهم الغرب بثقافته و «تقدمه»، وهي «دعه يعمل دعه يمر» عند أبناء الطبقة الوسطى الحريصة على التوفيق بين القيم الإسلامية العامة ومنجزات الحضارة الغربية في النظام السياسي. لم نكن في أي يوم نسخة تاريخية لتطور الغرب، فأشباه الاقطاعيين وأشباح البرجوازيين في بلادنا ليسوا أصداء مكررة لأصوات أصلية في الغرب، وإنما تسببت الولادة القيصرية للمسوخ المشوهة من البرجوازية المحلية الأبين أن تنشأ من العلاقة بين كبار الملاك والسوق الأجنبية. وهي العلاقة التي احتاجت دائماً إلى «فتوى من الشرعية». ولم نعرف إذن «برجوازية» كالطبقة المعروفة بهذا الاسم في التاريخ الغربي، وما يستتبع ذلك من انسجام بين الفكر (الصياغات العقلية لفتوحات العلم الطبيعي) وبين الطبقة (ذات المصالح الاقتصادية والسياسية). لم نعرف نحن سياقاً كهذا، بل عرفنا أمبراطورية باسم الدين وأمبراطوريات مضادة بأسماء أخرى، وورثنا علاقات للإنتاج وأنظمة للقيم، لم تجعل القوام الاجتماعي مناظراً لأنساق فكرية منسجمة أو مفترضة سلفاً. وهكذا كان جميع الليبيراليين والعلمانيين من كبار الملاك أو من البرجوازية الممسوخة المشوهة ممن يحرصون على التفكير الإسلامي و (الغربي)

في وقت واحد. من الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده وهيكل والعقاد وطه حسين إلى توفيق الحكيم، جميعهم كتبوا في السيرة النبوية، والخلافة الراشدة والتاريخ الإسلامي جنباً إلى جنب مع التراث اليوناني والأوروبي الحديث والمعاصر. ولكن الفرق يظل قائماً بين ليبيرالية أبناء كبار الملاك (حزب الأمة = حزب الأحرار الدستوريين) وهي الليبيرالية العقلية إن جاز التعبير، وبين ليبيرالية أبناء التجار والموظفين والزراع وهي الليبيرالية الاقتصادية والعلمانية (= الوحدة الوطنية) والحركة الاجتماعية نحو الاستقلال والديموقراطية دون خدش عميق لمنظومة القيم الإسلامية العامة التي تشكل الطرف الآخر في معادلة النهضة. وسوف نلاحظ هذه المفارقة مجدداً حين يتبنى الأحرار الدستوريين قضايا الحرية الفكرية بشجاعة فائقة ويجنحون إلى الحلول الوسطى باسم «العقلانية» و «الاعتدال» فيما يخص الحريات العامة وأولها حرية الوطن ذاته وحريات المواطنين أنفسهم. هنا يبرز انتماؤهم الاجتماعي بروزاً شديداً فيهادنون السلطة الأجنبية حيناً ويسبغون الشرعية على سلطة الأقليات الدستورية أحياناً بمشاركتهم المباشرة في الحكم على حساب الأغلبية. أما الوفد الذي تنفيه هذه السلطة وتلك إلى خارج البلاد وتقيله من الحكم القادم إليه بالانتخابات الحرة، فإنه لا يساوم على الليبيرالية السياسية مطلقاً وهو صاحب المشروع الموروث من رفاعة الطهطاوي إلى الثورة العرابية، ولكن ارتباطه الوثيق بالفئات البينية للبرجوازية المشوهة الممسوخة يدفعه في لحظات الصعود التي تخترق فيها تلك الفئات سقف التبعية إلى دعم الليبيرالية الاجتماعية إلى المنتهى (قاسم أمين) والاستقلال الثقافي إلى المنتهى (المشاركة في تأسيس الجامعة الأهلية)، ولكنه يهادن قاعدته الاجتماعية وتقاليدها وقيمها فيقول سعد زغلول عن «الإسلام وأصول الحكم»:

«قرأت كثيراً للمستشرقين ولسواهم، فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدّة كهذه الحدّة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق، لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته (...) وما قرار هيئة كبار العلماء بإخراجه من زمرتهم إلاّ قرار صحيح لا عيب فيه، لأن لهم حقاً صريحاً بمقتضى القانون أو بمقتضى المنطق والعقل أن يخرجوا من يخرج على أنظمتهم من حظيرتهم، فذلك أمر لا علاقة له مطلقاً بالحرية التي تفتيها (السياسة)..»[9].

في هذا النص اختلطت السياسة العملية، فالوفد لا يريد مشاركة الأحرار الدستوريين في معركة تتخذ القواعد (الشعبية) خلالها موقفاً ضد علي عبد الرازق، بالرغم من أن الرصيد الوفدي في صياغة الدستور والقوانين والمعارك ضد الملك هو رصيد العلمانية دون تردد. ولكنها مناوءة الحزب الخصم ومناورة الجماهير، وقد أدت إلى هذه «المراوغة».

□ □ □

تلك كانت النهاية الفعلية للمثقف ـ الداعية الذي مضى في طريق الإصلاح الديني إلى النهاية التي ترتبت عليها نتائج سلبية شديدة كما سنرى. ولكن مناخ «نهاية» ثورة ١٩١٩ كان قد بدأ يسود فانعزل الشيخ علي عبد الرازق ورفض إعادة طبع كتابه حتى يوم وفاته. وبعد عشرين عاماً من تجريده «العالمية» عاد مرة أخرى، حين تولى شقيقه مصطفى مشيخة الأزهر، إلى عضوية هيئة كبار العلماء، وعيّن وزيراً للأوقاف بين ١٩٤٨ و١٩٤٩ وأصبح نائباً وشيخاً وعضواً في مجمع اللغة العربية، وكتب سلسلة محاضرات

(٩) نقلاً عن: محمد إبراهيم الجزيري في: **سعد زغلول ــ ذكريات تاريخية طريفة**، كتاب اليوم، ص ١١٠.

عنوانها «الإجماع في الشريعة الإسلامية» ألقاها على طلاب المعهد العالي للدراسات العربية. هل كان ذلك رد اعتبار أم مكافأة على «الصمت» الذي يرادف التراجع؟ لم يرتد عبد الرازق عن أفكاره، ولكنه توقف عن دوره كمثقف داعية لثورة ١٩١٩. وهو لم يكن توقفاً لشخص فرد بل توقفاً لدور سياسي. وهو لم يكن توقفاً للمثقف الداعية، بل تمهيد الظهور للسلفية الراديكالية وداعيتها المختلف تماماً.

وقد تزامنت هذه النهاية ـ البداية، مع معركة أخرى أكدتها. ففي الثلاثين من أيار/ مايو ١٩٢٦ تقدم خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر ببلاغ إلى النائب العام ضد طه حسين المدرّس بالجامعة المصرية لأنه أصدر كتاباً عنوانه «في الشعر الجاهلي» هو «طعن صريح في القرآن حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم». وفي الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٢٦ تقدم شيخ الأزهر ببلاغ جديد إلى النائب العام أرفق به تقريراً من علماء الأزهر جاء فيه أن طه حسين في كتابه المذكور «كذّب القرآن صراحة وطعن فيه على النبي(ص) وعلى نسبة الشريف وأهاج بذلك ثائرة المتدينين وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى». وفي الرابع عشر من أيلول/ سبتمبر ١٩٢٦ تقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنان ببلاغ ثالث إلى النائب العام جاء فيه إن «طه حسين نشر ووزع وعرض للبيع في المحافل والمحلات العامة كتاباً أسماه (في الشعر الجاهلي) طعن وتعدى فيه على الدين الإسلامي، وهو دين الدولة، بعبارات صريحة واردة في كتابه[١٠]. وقد صاغت النيابة العامة هذه «الاتهامات» على الوجه التالي:

(١٠) نقلاً عن خيري شلبي في: **محاكمة طه حسين**، (المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٣)، ص ٦٥٥.

«أ ـ إهانة الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في أخباره عن إبراهيم وإسماعيل حيث ذكر في ص ٣٦ من كتابه (الطبعة الأولى ـ دار الكتب المصرية: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثت بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة أخرى».

ب ـ ما تعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعاً وأنه في كلامه عنها يزعم عدم إنزالها من عند الله، وأن هذه القراءات إنما قرأتها حسب ما استطاعت لا كما أوحى الله بها إلى نبيه على لسان النبي (ص).

جـ ـ طعن على النبي (ص) طعناً فاحشاً من حيث نسبه فقال في ص ٧٢ من كتابه «ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش، فلأمر ما اقتنع الناس أن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية كلها»، فهو ـ أي طه حسين ـ قد اجترأ على أمر لم يسبقه إليه كافر ولا مشرك.

د ـ أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم إذ يقول في ص ٨٠ «أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي وأن

> خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه إلى الأنبياء من قبل» إلى أن قال في ص ٨١ «وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدد دين إبراهيم ومن هنا أخذوا يعتقدون أن إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلّها به المضلون».

بعد هذه «الإتهامات ـ الحيثيات» يصدر محمد نور وكيل النيابة قراره «ونحن نرى أن ما ذكره المؤلف في هذه المسألة هو بحث علمي لا تعارض بينه وبين الدين ولا اعتراض لنا عليه»، «ونحن لا نرى اعتراضاً على بحثه على هذا النحو»، «ونحن لا نرى اعتراضاً على أنه يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكره، ولكننا نرى أنه كان سيىء التعبير جداً في بعض عباراته»، و «إن كان قد أخطأ فإن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء، وتعمد الخطأ المصحوب ببينة التعدي شيء آخر»، و «أن للمؤلف فضلاً لا ينكر في سلوكه طريقاً جديداً للبحث(...) وحيث أنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين بل أن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. وحيث أنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر، فلذلك تحفظ الأوراق إدارياً». محمد نور ـ القاهرة ٣٠ ـ ٣ ـ ١٩٢٧[(١١)].

ولم يفصل طه حسين من الجامعة، بل كتب في «السياسة الأسبوعية» (العدد ١٩) مقالاً بعنوان «العلم والدين» جاء فيه:

> «.. فكل امرىء منا يستطيع إذا فكر قليلاً أن يجد في نفسه شخصيتين ممتازتين إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦٨.

اليوم ما ذهبت إليه أمس وتهدم اليوم ما بنته أمس، والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن. وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل. وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لا نستطيع أن نخلص من إحداهما فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى؟».

وهكذا لم ينكص طه حسين على عقبيه، ولكنه كالشيخ علي عبد الرازق لم يُعِد نشر الفصل الذي تضمن ما أثار الأزهر والرأي العام، بل حذفه وأضاف فصولاً جديدة وأصدره بعنوان «في الأدب الجاهلي».

□ □ □

تشترك معركة طه حسين ومعركة علي عبد الرازق في عدة سمات: أولها التزامن الذي ينبيء عن اقتران النهضة بالسقوط في لحظة تاريخية واحدة، مما يشي بأن النهضة تحتوي جرثومة السقوط تعبيراً عن الينبوع الاجتماعي للفكر، وهو التكوين المشوه الممسوخ للفئات المتوسطة من البرجوازية الطامحة للإستقلال والديموقراطية والحداثة. إن «تأليف» الكتابين في وقت واحد تقريباً يؤكد على أن النهضة المجسدة في ثورة ١٩١٩ قد أشاعت مناخ الحرية، ومصادرة الكتابين تؤكد بالقدر نفسه على أن القوى الاجتماعية للثورة لم تكن بمستوى حماية هذه الحرية.

والسمة المشتركة الثانية بين المعركتين أن طلائع القوى الاجتماعية للثورة كانت من التخلف بحيث أنها جزأت ما لا يتجزأ، وهو الحرية. طالبت بحرية الوطن ورفضت حرية العقل، حتى أن سعد زغلول الذي شارك في إدانة علي عبد الرازق قد عاد للمشاركة في

إدانة طه حسين حين قال: «إن مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر في الأمة المتمسكة بذينها، هبوا أن رجلاً مجنوناً يهذي في الطريق، فهل يضير العقلاء شيء من ذلك؟ إن هذا الدين متين، وليس الذي شكّ فيه زعيماً ولا إماماً نخشى من شكه على العامة، فليشك من يشاء وما علينا إذا لم تفهم البقر»(١٢).

والسمة المشتركة الثالثة هي «الأزهر» فصاحب «الإسلام وأصول الحكم» من علمائه، وصاحب «في الشعر الجاهلي» من أعلامه. والمرحلة هي امتداد لإضعاف الأزهر حتى أن القانون الذي حوكم به عبد الرازق هو القانون الذي أصدره عباس الثاني للقضاء على «التمرد» الجديد (١٩٠٩) وانتقاماً من «التمرد» القديم لمحمد عبده. وقد حاكم الأزهر العالم الذي ينتمي إليه، وطلب من النيابة العامة التحقيق مع طه حسين لأنه لا سلطة مباشرة عليه، وتظاهر طلابه في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٦ هاتفين بسقوط الملحدين(١٣). وقال ٢٦ شخصاً من «العلماء والأعيان التجار» على برقية في ٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٧ بعثوا بها إلى الصحف جاء فيها «إذا كذبنا القرآن الكريم مرضاة لطه حسين وصيانة للائتلاف (= الوزاري الحاكم) فلا غرابة في هدم الباقي من أحكام الدين. كفى بلاء يا نواب الأمة المسلمة. هل أقاموا لنا ديناً جديداً قبل الإجهاز على ديننا القديم. ويشاع أن المشاريع اللادينية ستنفذ في وزارة الائتلاف بإيعاز حزب وأعضاء كان المراد أن يحمي دين الله لا حماية الأعداء فنستغيث بجلالة الملك وبالعلماء وبالأمة وبالبرلمان»(١٤).

(١٢) من خطبة أمام الجماهير المحتشدة حول «بيت الأمة» نقلاً عن جمال سليم في: **البوليس السياسي يحكم مصر** (القاهرة للثقافة العربية، ١٩٧٥) ص ٨١.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٧ و٧٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٩.

والسمة المشتركة الرابعة هي دور الملك فؤاد الذي كان واضحاً غاية الوضوح في معركة الشيخ علي عبد الرازق بينما كان مستتراً غير مباشر في معركة طه حسين. ولكن ثلاث وقائع تلقي عليه الضوء: أولها برقية من الأمن السياسي إلى رئيس الديوان الملكي في ٢٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٦ يقول مرسلها «أتشرف بالإيماء إلى طلب سعادتكم عن كتاب «في الشعر الجاهلي» للشيخ طه حسين، فإن المنهج الذي اتبعه الشيخ المذكور قد استعاره من ديكارت الفيلسوف الفرنسي، وهو منهج الشك في كل شيء. والقاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً. وكما يقول الشيخ (يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية) ولذا فإن الشيخ طه حسين حين بدأ في تأليف كتابه خرج عن نفسه العواطف القومية والدينية، وبالتالي أصبح بلا مقدسات. وقد بدأ الشيخ طه في تطبيق هذا المذهب في الجامعة وقال فيه كثيراً من المحاضرات»[١٥].

ثاني الوقائع أن الأمن السياسي كتب إلى الملك عن ثلاثة آلاف جنيه تقاضاها شيخ الأزهر بين عامي ١٩٢٤ و١٩٢٥ للانفاق على مؤتمر الخلافة. وقد ظهرت عدة فتاوى تقطع بأن الخلافة لا تجوز لملك مصر لأنه ليس من قريش[١٦]. يقول طه حسين أن كتاب علي عبد الرازق في ذلك الوقت كانت انتصاراً لحرية الفكر لا في مواجهة السلطة فحسب، بل في مواجهة الرأي العام أيضاً[١٧].

(١٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٢٨.
(١٧) طه حسين، المصدر نفسه، ص ٦٤.

والواقعة الثالثة هي محاولة الملك أن يدفع الأمن السياسي إلى الحيلولة دون صدور قانون النائب يوسف الجندي الذي ينزع سلطة الملك على الأزهر وأن تكون من اختصاص الحكومة بترشيح رئيس الوزراء لخمسة ينتخب منهم رجال الأزهر واحداً يُصدر الملك مرسوماً بتعيينه لخمس سنوات، وتخضع ميزانية الأزهر لرقابة البرلمان. لم تنجح محاولة الملك والأمن السياسي في سحب مشروع القانون بل جرى تعديله قليلاً بحيث لا تتحدد مدة المشيخة ويستعاض عن فكرة الانتخاب بأن يباشر الملك سلطته عبر رئيس الوزراء. وقد عرض المشروع على البرلمان فأقره وصدر في أيار/ مايو ١٩٢٧[١٨]. ولم يكن طه حسين بعيداً عن محاولات تحرير الأزهر من سلطة الملك، وأن يكون أمره موكولاً للحكومة والبرلمان والأزهريين أنفسهم.

والسمة المشتركة الخامسة هي الصدى المكثف في ردود الفعل من جانب «الرأي العام» فكما كانت هناك مؤلفات عديدة تخاصم رأي عبد الرازق في الخلافة، كذلك كان الصدى لكتاب «في الشعر الجاهلي»، إذ صدرت هذه الأعمال على التوالي: ١ ـ محاضرات الشيخ محمد الخضري. ٢ ـ الشهاب الراصد لمحمد لطفي جمعة. ٣ ـ نقد الشعر الجاهلي لمحمد فريد وجدي. ٤ ـ نقد كتاب في الشعر الجاهلي لمحمد الخضر حسين.

والسمة المشتركة السادسة هي انتماء علي عبد الرازق وطه حسين إلى حزب الأحرار الدستوريين الذي يعبر عن «الأرستقراطية» المصرية إن جاز التعبير الاجتماعي عن كبار الملاّك الذين سلكوا فكرياً وثقافياً سلوكاً ليبيرالياً ـ علمانياً. ومن ثم فقد كان «النص» المكتوب هو موضوع المعركة في الحالتين أياً كانت الانعكاسات

(١٨) جمال سليم، ص ١٢٩.

السياسية لهذا النص. وهي انعكاسات مركّبة تتداخل فيها الأفعال وردود الأفعال والمناورات الحزبية والمصالح، والحيز الأقل تحتله «المبادىء» و «الأفكار».

والسمة المشتركة السابعة هي أن عبد الرازق وطه حسين شاركا في مصادرة النص المكتوب دون التراجع عن المضمون، ولكنهما لم يستمرا في المواجهة، بل ظل كلاهما في جهاز الدولة وعادا إلى موقعهما من السلطة حتى شغلا في فترتين متتاليتين المنصب الأول لوزارة المعارف. وراح طح حسين يكتب في التاريخ الإسلامي، بينما كتب عبد الرازق «الإجماع في الشريعة الإسلامية» دون التطرق سلباً أو إيجاباً إلى سابق مواقفهما.

□ □ □

وبالرغم من هذه السمات المشتركة التي تبلور مرحلة الصعود والانحدار في التاريخ المعاصر لإشكالية المثقف والسلطة الثلاثية (الأجنبي والعرش والتحالف الضمني بين كبار الملاّك والبرجوازية الناشئة)، فإن هناك عدة اختلافات هامة:

أولها أن الشيخ علي عبد الرازق أولاً وأخيراً هو المثقف الداعية الذي كان امتداداً لبعض جوانب أساسية في الشيخ محمد عبده، بالرغم من أن موضوع الخلافة ليس واحداً من هذه الجوانب. ولكن عبد الرازق داعية لم يكتمل ولم يستمر. وكان توقفه علامة فارقة في تاريخ «الإصلاح الديني» الحديث، إذ أن الفراغ الذي نفترض في هذه النقطة كان هناك من يستعد لملئه على الفور من جانب النقيض للإصلاح: وهو السلفية الراديكالية التي أثمرها الإجهاض العام للثورة (= سقوط النهضة). أما طه حسين فهو مثقف المشروع، الامتداد المستقيم لرفاعه الطهطاوي في عصر جديد دخلت فيه البشارة الأولى الامتحان العرابي بما يشتمل عليه من

تمصير للمؤسسة العسكرية وارتباط هذا التمصير بالقوام الاجتماعي الوطني، ثم وصل الاختبار العرابي إلى القيادة المدنية للشارع السياسي. طه حسين المثقف الشامل قد توقفت منه أجزاء وبقيت منه أجزاء لأنه لم يثبت على موقعه السياسي (الانتماء لحزب الأحرار) بل تدرج في الانتقال حتى أصبح وزيراً عام ١٩٥٠ في حكومة «الوفد» مروراً بشعاره الشعبي «العلم كالماء والهواء» ومشروعه السابق (١٩٣٨ - ١٩٣٩) في كتابه أو مذكرته «مستقبل الثقافة في مصر». ولا يتناقض تطور التعبير الاجتماعي في كتابه القصصي «المعذبون في الأرض» (١٩٤٩) مع عقلانيته في استحضار التاريخ الإسلامي. ولكن الأيديولوجيا الاجتماعية تختلف عن الفكر الذي لم يعرف تطويراً لما تضمنه «في الشعر الجاهلي» حيث أصبح المفكر سياسياً في صفوف الحزب الذي كان أحد نوابه هو من أبلغ النائب العام «بإلحاد» طه حسين، وكان زعيمه هو صاحب السخرية المرة «وما علينا إذا لم تفهم البقر».

ثاني الاختلافات هو مضمون النص، فالشيخ علي عبد الرازق لم يهمل قط الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية في إثبات خلو النص الديني من الخلافة كأحد أركان الإسلام. وهو بذلك يصوغ فصل الدين عن الدولة صياغة إسلامية، أي أنها علمانية لا تتناقض مع جوهر الدين. وهي نتيجة مرجحة من بحث طه حسين أيضاً، ولكن بحث عبد الرازق من شأنه التأويل السياسي المباشر الذي لا يحرم على ملك بعينه (فؤاد) من الخلافة فقط، وإنما يحرم الخلط الأوتو - ثيوقراطي بين السلطة السياسية والدين. ولم تكن هذه مهمة طه حسين، ولا علاقة لها من قريب أو من بعيد بالنص الذي يشكك في شعر الجاهلية وينسب إليه صفة الانتحال. وفي سياق البحث، يقول طه حسين بعد عشرين عاماً على معركته:

«شككت في بعض المعتقدات التي لا تمس الدين، وإن كانت قد ذُكرت في القرآن أو في الأحاديث النبوية»[١٩].

وهو نص لا يباشر القول في السياسة أو في السلطة، وإن باشر التفلسف ومحاولة استخدام بعض أدوات المنهج العلمي. لذلك كان تأثيره قوياً على «الرأي العام الشعبي» أولاً، وقد خرجت المظاهرات الأزهرية وبرقيات الأعيان والتجار والعلماء، بينما لم تخرج مظاهرة واحدة في معركة علي عبد الرازق.

ثالث الاختلافات هو أن إضعاف الأزهر ليس له نظير في «الجامعة»، بل كان أمرها على العكس تماماً. لذلك كان «أداء» المحاكمة التي أقامتها هيئة كبار العلماء لعلي عبد الرازق تجسيماً لمحاولات السلاطين والملوك المستمرة وضغوطهم لإلحاق الأزهر بسلطتهم، فقد كانت محاكمة شكلية، ومع ذلك فقد انتهت بالمداخلات السياسية ـ إلى فصل مؤلف «الإسلام وأصول الحكم». أما علي الشمسي باشا وزير المعارف الوفدي وقتئذٍ فقد وقف في مواجهة المطلبين بفصل طه حسين من الجامعة داخل البرلمان قائلاً: «إننا نطمح أيها السادة النواب في أن تكون الجامعة معهداً طلقاً للبحث العلمي الصحيح»[٢٠]. وكان طه حسين قد تمكن بالفعل من إلقاء محاضراته في الشعر الجاهلي على طلابه، ولم تبدأ المعركة إلاّ بعد تحول المحاضرات إلى كتاب، وقد بدأت وانتهت خارج الجامعة التي تزامن مولدها الرسمي (١٩٢٥) مع إنجازات الثورة (= النهضة) المجهضة. أي أن الإصلاح الديني للمثقف الداعية كان قد توقف، ولكن ذاكرة الشرعية كانت قد شقت لنفسها مسارب

(١٩) طه حسين، المصدر نفسه، ص ٦٣، وقد ورد النص أصلاً في: Cahier du Sud عام ١٩٧٤.

(٢٠) نقلاً عن جمال سليم في المصدر نفسه، ص ٨٣.

أخرى في مقدمتها الجامعة كجزء رئيسي من حق المعرفة أو «المنبر». وكانت هناك نتائج لتوقف المثقف الداعية، ولاستمرارية المثقف التقني - الخبير الذي تمثل في «القضاء» إذ تحوّل وكيل النائب العام محمد نور بشأن «في الشعر الجاهلي» إلى وثيقة لحرية الفكر بين وثائق الشرعية الدستورية الجديدة، وكذلك استمرارية مثقف المشروع الذي لم يقتصر على كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين، وإنما تعددت المشاريع الوطنية البديلة للسلطة الأجنبية حيناً أو للسلطة الأجنبية وسلطة القصر أحياناً أو لسلطة الأجانب والقصر والباشوات جميعاً. وكلها رموز سياسية للمتغيرات الاجتماعية الزاحفة على خريطة القوام الطبقي.

□ □ □

وبالنسبة لتوقف المثقف الداعية وإصلاحه الديني، تجدر الإشارة أولاً إلى أن هناك خيطاً يصل بين إصلاحات وتحديد محمد عبده وموقف قاسم أمين من المرأة ورأي علي عبد الرازق في الخلافة وجرأة طه حسين على المحرمات أو المقدسات. هذا الخيط هو اتهامهم جميعاً بالإلحاد. والمقصود هو خروج المثقف الداعية (محمد عبده - علي عبد الرازق) والمثقف التقني - الخبير (قاسم أمين) ومثقف المشروع أو المثقف الشامل (طه حسين) على الشرعية. أي أن التحولات التي بلورها القوام الاجتماعي المتطور في مؤسسات: القضاء والجامعة والصحافة قد خرجت على سلطة الدولة. وهناك «زعم» من هذه المؤسسات الثلاثة بأنها جزء لا ينفصل عن النظام بما يشتمل عليه من «معارضة» و«تعددية»، وأنها تحتفظ لنفسها بالحقوق الثلاثة أيضاً: حق المساواة، العدالة أو «القانون»، وحق التغيير «الثورة» وحق المعرفة «المنبر». هذا الزعم المضمر أو السافر، المنطوق أو المكتوب، المكبوت أو المسكوت عنه

يرى أن «السلطة» ذاتها لم تصدر بالاحتلال الاجنبي المباشر سلطة واحدة. هناك سلطتان واضحتان هما السلطة الأجنبية والسلطة «الوطنية». ثم هناك داخل السلطة الوطنية (= المحلية) سلطتان: القصر والحكومة. وداخل الحكومة هناك كبار الملاك والبرجوازيون الجدد يتحالفون حيناً ويفترقون معظم الأحيان. وهناك كذلك إلى جانب سلطة الدولة ما نشأ عن التطور الاجتماعي للقوام شبه الطبقي من «رأي عام» له سلطته هو الآخر، بجذوره من العادات والأعراف والتقاليد والقيم التي يعكسها العقل الجمعي والسلوك النمطي. هناك أخيراً السلطة الخفية والظاهرة للعقيدة الشائعة.

هذه التعددية في تجليات السلطة وقد ارتبطت بالتطور الاجتماعي، فإنها تسبغ الشرعية على الذاكرة التي تجسدها تعددية المؤسسات في المجتمع المدني، لأن الشرعية الجديدة هي الشرعية الدستورية، وقد أصبحت القيمة البديلة والعيار البديل للشرعية الأوتو - ثيوقراطية؛

وكانت النتيجة الأولى والكبرى لتوقف داعية الإصلاح الديني وانكسار النهضة هو ميلاد داعية السلفية الراديكالية والدعوة للإبقاء على الشرعية الثيوقراطية. كانت الدعوة صريحة إلى فصم العرى بين «التراث والعصر» أو «الإسلام والغرب» وإنهاء ما يسمى «النهضة» وبالذات معادلتها التوفيقية. كانت هذه راية الاخوان المسلمين التي رفعها الشيخ حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) عام ١٩٢٨ بعد ثلاث سنوات فقط من معركة «الإسلام وأصول الحكم» وعامين فقط من معركة «في الشعر الجاهلي». وعلى الفور أصبح النص الديني مصدر الشرعية ونظاماً للحكم وهوية. كان الداعية الراديكالي قد استعاد الوجه السياسي للمثقف الداعية، وامتلك حق التغيير (= الثورة) إلى النموذج الإسلامي المتحقق في

الماضي، فهي ثورة مضادة للثورة الناهضة والمنكسرة في آن: إذا كان التعبير ممكناً أي إذا كانت استعادة الماضي بهذا المعنى ممكنة. ولكنه ليس «الماضي» تماماً، وإنما هو «نقطة» خارج التاريخ، عالم كامل بذاته مغلق كالدائرة المنفصلة عن غيرها. لذلك فالتراث ليس تراثاً وإنما هو الحياة ذاتها، حياة «الإسلام» المكتفية بنفسها، وليست حياة المسلمين. أما العالم خارج هذه الحياة فهو دار الكفر أو دار الحرب.

□ □ □

نشأ حسن أحمد عبد الرحمن البنا «الساعاتي» في المحمودية محافظة البحيرة لأب يعمل مأذوناً وإماماً لمسجد و «ساعاتياً» وكان ـ للمفارقة ـ تلميذاً لمحمد عبده في الأزهر. وفي سن الثانية عشر انتقل حسن البنا من الكتّاب إلى المدرسة الابتدائية حيث يصبح عضواً في «جماعة السلوك الاجتماعي» وأيضاً في «اخوان الحصافية» وهي جماعة الصوفية. وفي الثالثة عشرة كوّن مع أحمد السمكري جمعية الحصافية، وفي الرابعة عشرة التحق بمدرسة المعلمين الأولية في دمنهور. وبعد تسع سنوات أخذ البنا مكانه في دار العلوم عام ١٩٢٣. ومن طلاّب الأزهر ودار العلوم قام البنا وزملاؤه بتشكيل مجموعات للوعظ والإرشاد في المساجد والمقاهي. وكانت المكتبة السلفية قد تكونت من محيي الدين الخطيب ورشيد رضا وفريد وجدي وأحمد تيمور.

من الواضح على هذا النحو أن حسن البنا قد نشأ في أسرة تنتمي إلى إحدى شرائح الحد الأدنى من الطبقة المتوسطة، وهي أسرة يلعب فيها «التدين» دوراً مركزياً بحكم العمل الذي يمارسه الأب والاتجاه التعليمي الذي سار فيه الابن. ومن ناحية أخرى يبدو التمرد والطموح من صفات الابن المبكرة، بمشاركته وقيادته

لتنظيمات مدرسية يتصل محتواها بالأخلاق والدين. وهو يتخرج من دار العلوم التي أسسها علي مبارك. وفي ١٩٢٧ يعمل حسن البنا في تعليم اللغة العربية في محافظة الإسماعيلية، وهو عمل يحمل معنى الترقي الاجتماعي دون الخروج على صفوف الشريعة الاجتماعية التي ينتمي إليها والتي سوف تستند إليها دعوته فيما بعد. ولأن البنا لم يعمل بمفرده في صباه، كذلك الأمر في شبابه فقد حصل على عضوية جمعية الشبان المسلمين التي كانت قد ظهرت عام تعيينه مدرساً ١٩٢٧ وهو العام الذي أصبح فيه مراسلاً لمجلة «الفتح» التي كان يحررها محيي الدين الخطيب أحد قادة الشبان المسلمين حينذاك(٢١). لم يكن حسن البنا في هذه المرحلة أكثر من سلفي تقليدي ينشد «الرجوع إلى كتاب الله وسنّة رسوله وتطهير العقول من الخرافات والأوهام وإرجاع الناس إلى الدين الحنيف»(٢٢). وهو لا يختلف في هذه الدعوة عن محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية في شبه الجزيرة خلال القرن التاسع عشر. وبالرغم من أن «الاخوان المسلمين» قد نشأت في الأصل جمعية خيرية ساهمت في إنشائها الشركة العالمية لقناة السويس بخمسماية جنيه مصري، إلاّ أن حسن البنا كان يوجه الخطاب إلى أعضائها قائلاً: «أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزباً سياسياً ولا هيئة موضوعية الأهداف محددة المقاصد، ولكنكم روح جديدة يسري في قلب هذه الأمة»(٢٣). وسوف يبقى هذا التعميم والاطلاق والتجريد صفة ملازمة لخطاب الاخوان المسلمين عموماً، وحسن البنا خصوصاً، لأنه يضفي لوناً من الغموض والعاطفية بديلاً لأي

---

(٢١) رفعت السعيد، **حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين** (دار الطليعة، ط ثانية، بيروت، ١٩٧٩).

(٢٢) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٦.

(٢٣) حسن البنا، **بين الأمس واليوم**، ص ٢١.

التزام فكري أو صياغة برنامجية. ولم يحدث قط أن تحولت «الجماعة» إلى حزب، أو قدمت تحليلاً سياسياً لأوضاع مصر في مرحلة معينة، أو برنامجاً يعالج هذه الأوضاع. لذلك كان حسن البنا صادقاً حين قال إنه ليس من أهداف «محددة» وحين وصف الجماعة بأنها «روح»، فهذا الغموض يتيح له الإمساك بأي هدف والانتقال منه إلى آخر دون ضابط، ويبيح لهذه «الروح» أن تتجسد في أي شكل في أي وقت عبر الشعارات العامة الداعية إلى «ماض» خارج التاريخ. ثم بدأت مصر تشهد رجالاً يرتدون زياً خاصاً ويحملون علامة خاصة، فهم يضعون «شالاً» فوق الكتفين يزوده بعضهم بجيب كبير يتدلى على الصدر يوضع فيه مصحف ظاهر(٢٤). وكانت «تعليمات الجماعة لأعضائها تحتم في مطلع الثلاثينات أن يضع العضو في خنصر اليد اليمنى خاتماً من الفضة ذي عشرة أضلاع وبه سيفان متقاطعان ومصحف»(٢٥). وفي عام ١٩٣٥ أنشئت فرقة «الجوالة»، وأقر المؤتمر الثالث للجماعة «أن الإسلام قانون شامل لنظام الدنيا والآخرة» و«أن راية الإسلام يجب أن تسود البشر وأن مهمة كل مسلم تربية العالم على قواعد الإسلام» و «على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهج كله من الإسلام وإن كان نقص منه نقص من الفكرة الإسلامية الصحيحة».

غير أن المؤتمر الخامس عام ١٩٣٩ ينتقل إلى نوع وقدر من التحديد يصف الجماعة بأنها كل شيء فهي «دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية ومنظمة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية»(٢٦). وفي هذا المؤتمر

(٢٤) عبد الباسط البنا، **تاج إسلام وملحق إمام** (القاهرة، ١٩٥٢).
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(٢٦) ص ١٤ من المؤتمر الخامس ومثبت في كتاب رفعت السعيد (ص ١٠٤).

نفسه يخاطب حسن البنا قواعد الجماعة «في الوقت الذي يكون فيه منكم معشر الاخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسياً وروحياً بالإيمان والعقيدة وجسمياً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجاج البحار وأقتحم بكم عنان السماء، وأغزو بكم كل عنيد جبار، فإني فاعل إن شاء الله»[٢٧].

اتضح في هذا المؤتمر أن المثقف التقليدي إذا تحول إلى داعية بمواجهة الشرعية الدستورية وفي مقابل الثورة الوطنية الديموقراطية، فإنه يستعيض عن «الفكر» بالعقيدة الدينية وعن القواعد الشعبية أو الجمهور الحزبي بالكادر «الرياضي» المسلح. ويصبح الانقلاب شبه العسكري هو أسلوب التغيير، والتمهيد له لن يكون بغير الإرهاب. لذلك تتشكل بعد فرق الجوّالة «كتائب أنصار الله» ثم ينشأ نظام الأسر ١٩٤٣ وأخيراً «الجهاز الخاص» الذي سمي إعلامياً بالجهاز السري.

□ □ □

وفي خضم الصراع والاستقطاب الذي عرفته مرحلة الثلاثينات وقد بدأت باحتدام الأزمة الاقتصادية العالمية وتوسّطها تعاظم المد النازي جنباً إلى جنب مع التوقيع المصري ـ البريطاني على معاهدة ١٩٣٦ (إلغاء الامتيازات الأجنبية ورفع اليد عن الإدارة المصرية والجيش المصري بانسحاب القوات البريطانية من العاصمة إلى القنال) وانتهت باشتعال الحرب العالمية الثانية. وهي المرحلة التي شهدت نمو الاخوان المسلمين و «مصر الفتاة» و «الحزب الوطني الجديد». وكانت هناك اختلافات بين التنظيمات الثلاثة، فالأخيران

(٢٧) ص ٢٤ من بيان المؤتمر الخامس ومثبت في المرجع السابق (ص ١٠٥).

يصوغان محلهما السياسي في إطار «الحزب» صاحب البرنامج. ولكن «مصر الفتاة». تنشىء فرقة «القمصان الخضر» وهي أشبه بالمليشيا وتتأثر أيديولوجيتها بالنازية الصاعدة. ويؤلف فتحي رضوان من قادة الحزب الوطني كتاباً عن موسوليني. وتتفق الأحزاب الثلاثة حول الدين الإسلامي كعقيدة شاملة للدنيا والآخرة، ولكن الحزب الوطني ومصر الفتاة ترتضيان الشرعية الدستورية. ولكنهما يتفقان مع الاخوان المسلمين في «الارهاب» كأسلوب للتعامل مع الاحتلال البريطاني ومشايعيه من المصريين. ولذلك تشابهت التنظيمات الثلاثة - مع بعض الفوارق - في الاعتماد على النخبة المعزولة بنيوياً عن الجماهير الحزبية، ومنها تنبثق الطلائع المسلحة بالعنف والتي تستهدف الاغتيال الفردي.

كانت هذه الخصائص هي المناخ الذي اقترح فيه الأمير محمد علي تنصيب فاروق ملكاً عام ١٩٣٧ في حفل ديني. وكان الاقتراح إحدى محاولات علي ماهر والشيخ المراغي شيخ الأزهر لاحتواء الملك الشاب واستقطابه في مواجهة حزب الوفد الليبيرالي المؤيد من الأغلبية. وقد رفض مصطفى النحاس رئيس الوزراء آنذاك الاقتراح من أساسه معلناً أن هذا «إقحام للدين فيما ليس من شؤونه وإيجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية» ووقف في مجلس النواب يقول: «الإسلام لا يعرف سلطة روحية، وليس بعد الرسول وساطة بين الله وعباده. وليس أحرص مني ولا من الحكومة التي أتشرف برئاستها على احترام وتنزيه الإسلام، كما أنه ليس أحرص منا على الالتزام بأحكام الدستور، ولكن الاحتفال بمباشرة جلالة الملك لسلطته الدستورية، شيء آخر، فهو مجال وطني يجب أن يتبارى فيه سائر المصريين مسلمين وغير مسلمين». ولكن الاخوان المسلمين عقدوا مؤتمراً احتفالاً باعتلاء الملك للعرش، وهتفوا للملك: نهبك بيعتنا وولاءنا على كتاب الله وسنّة

رسوله[٢٨]. وبينما كان الوفديون يهتفون «الشعب مع النحاس» هتف الاخوان المسلمون «الله مع الملك» [الأهرام والبلاغ ١٢/٢٢/ ١٩٣٧]. ويستكمل مصطفى النحاس هذه الصورة التي تجسد الصراع في بنية الدولة ذاتها بين الليبيرالية والأوتوقراطية وبين العلمانية والثيوقراطية، فالشرعية الدستورية ظلت طرفاً في الصراع ولم تنفرد قط بالسلطة، فيقول رئيس الوزراء الوفدي: «ظهرت بوادر التآمر قبل سفرنا إلى مونترو ولحضور مؤتمر إلغاء الامتيازات الأجنبية فقد قامت ضجة تنادي بأنه يجب جعل الشريعة الإسلامية أساساً للتشريع المصري وأن تطبق قواعدها تمام التطبيق، وأن يفصل بين الطلاب والطالبات في الجامعة. وكان الغرض من ذلك وضع العراقيل وإقامة الحوائل في سبيل اتفاقنا على سريان تشريعنا المصري على الأجانب المقيمين بيننا»[٢٩]. ويعلق عباس محمود العقاد: «يسير علينا أن نعرف من أين تتلقى تلك الجماعات المتدينة أزوادها ونفقاتها، ولماذا تتوجه بالدعوة المزيفة إلى هذه الوجهة التي لا وجهة غيرها أمام تلك الجماعات لخدمة المطامع الدكتاتورية.. إنها جاسوسية مأجورة تتوارى بالإسلام للايقاع ببلاد الشام، لأن نجاح الدعوة الدكتاتورية لن ينتهي إلى مصلحة المسلمين ولا إلى سيادة المسلمين، وإنما ينتهي إلى ضياع المسلمين» [الدستور ٧/٢٧/ ١٩٣٩]. ولا شك أن العقاد بالغ في هذا التوصيف الذي مال به إلى الانفعال ونأى عن التحليل. ولكنه يدل على مدى التعقيد في المشهد السياسي الذي قاد المثقف التقليدي إلى السلفية الراديكالية بدلاً من الإصلاح الديني، وعزله عن الناس بين أسوار النخبة المسلحة، وانفصل به عن الفكر فلجأ إلى غموض المشاعر فكان «الارهاب» وسيلته في «الحوار» مع رموز الأقليات الدستورية

(٢٨) عن رفعت السعيد، ص ٢٥٢.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

كأحمد ماهر والنقراشي، واختصم مع مؤيديه وفي مقدمتهم الملك. وكانت النتيجة هي اغتيال داعية الشرعية التقليدية. وهي النتيجة التي ستتكرر فيما بعد وكأنها قانون: رأس السلطة التابعة للأجنبي يتدثر بالغطاء الديني ويدعم الجماعة السياسية الدينية لإرهاب خصومه، وإذا بالأمر ينتهي والجماعة في مواجهته سواء في «شخص» من أنصاره أو في شخصه مباشرة. ثم لا ينتهي الأمر بغير الإرهاب المضاد سواء أكان إرهاب الدولة المقنن بالشرعية الدستورية (حكم الإعدام) أو الإرهاب العادي (الاغتيال). وأخيرا يستمر الإرهاب السياسي باسم الدين طالما بقيت الشرعية الدستورية نهباً للصراع بين الليبيرالية والأوتوقراطية وبين العلمانية والثيوقراطية، بكل ما يعنيه ذلك من تداخل بين المتناقضات، ومن حلول وسطية للصراع الاجتماعي وانكسارات معادلة النهضة وارتباكات في صياغة الهوية.

وكما أن معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا كانت تصوغ الحد الأقصى السياسي لانتصار وانكسار ثورة ١٩١٩ فإن تعاظم السلفية الراديكالية لم يكن الظاهرة الوحيدة في الساحة، ولكنها استطاعت أن تستدرج أقطاب الفكر الليبيرالي إلى منازلتها على أرضها فكتب أحمد أمين وهيكل وطه حسين والحكيم والعقاد هذا الحشد من «الإسلاميات» العقلانية بمختلف اتجاهات وينابيع الفكر العقلاني. غير أن النتيجة الكبرى الثانية، بعد ولادة وتطور الاخوان المسلمين، كان هذا الصُدع في الصف الوطني الديموقراطي، سواء بجملة الانشقاقات في حزب الأغلبية وخروج بعض كبار المثقفين من صفوفه، أو بما يمكن تسميته «أزمة العقاد» كاتب الوفد الأول.

لم يحل انتماؤه الوفدي دون الانحياز «الحرية» الشيخ علي عبد الرازق في أن يكتب ما يشاء. وهو دليل مبكر على موقفه من

الأوتوقراطية. ولم يحل انفصاله عن الوفد بعدئذٍ من الهجوم على الاخوان المسلمين. وهو دليل على موقفه من الثيوقراطية. وفي الحالين، كان هو الذي قال عن عرابي أنه «كان رجلاً مخلصاً خذلته الحوادث وانقلبت عليه المآرب السياسية والدسائس الأجنبية ففشل في حركته فشلاً لا حيلة له فيه، وهو ناقم من حكم لا يملك إلاّ النقمة عليه، وماضٍ في طريق لا يملك إلاّ المضي فيه»(٣٠).

□ □ □

وجهان لأزمة العقاد، الأول هو الوجه الإيجابي في أول الثلاثينات حين قدمته النيابة في الثاني عشر من تشرين الأول/ أكتوبر للمحاكمة التي جرت وقائعها في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٠ وانتهت بالحكم عليه بالسجن تسعة أشهر، خرج بعدها في ٨ تموز/ يوليو ١٩٣١. كان العقاد قد كتب عدة مقالات يدافع فيها عن الدستور ووقف في البرلمان يندد بمن يجرؤ على العبث بالدستور حتى إذا كان «أكبر رأس» في البلاد. تقول الحيثيات «إن المطلع على هذه المقالات يجد الأدلة على أن المتهم قد اقترف جريمة العيب في الذات الملكية الرفيعة». وقد دافع مكرم عبيد عن العقاد قائلاً: «إن هذه القضية التي تبدو في الظاهر بين النيابة والأستاذ العقاد هي في الحقيقة بين الرجعية والدستور(...) وما العقاد إلاّ خصم للرجعية عنيد(...) ولكن ما هي الرجعية التي عناها العقاد؟ هي كل فكرة أو هيئة أو شخص مسؤول عن العبث بالدستور أو بحريات البلاد في أي زمن من الأزمان»(٣١).

ها هو المثقف التقني، الخبير يستمر امتداداً لحق العدالة من قاسم

(٣٠) عن «**المؤيد الجديد**» ١٦ ـ ٩ ـ ١٩٣٠ ومثبت في: رجاء النقاش، **عباس العقاد بين اليمين واليسار** (المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط أولى، ١٩٧٣)، ص ٧٤.
(٣١) منشور في **جريدة مصر** ٢٧ ـ ١٢ ـ ١٩٣٠ ومثبت في **رجاء النقاش**، ص ٢٦١.

أمين في قضية النديم إلى محمد نور في قضية طه حسين إلى مكرم عبيد في قضية العقاد: القانون (= أو القضاء) كضلع ثابت في مثلث ذاكرة الشرعية.

كان العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) جزءاً من المثقف الجماعي الجديد، حزب الوفد ومشروعه الذي يرفع عالياً راية الشرعية الدستورية. وكان اللسان الأعمق تعبيراً عن الفئات الشعبية في إطار الحزب. وقد كتب مقولتين أساسيتين خلال شهر واحد: الأولى «أن الاستبداد لا يقف عند حد» (المؤيد الجديد ١٩٣٠/٨/٢٥) والثانية «أن مصيبة الرجعية على هذا البلد أكبر من مصيبة الاحتلال. إنها هي التي مهدت له واستعانت به وأوقعت البلد في البلاء الذي أدى إليه. لولا كراهة الدستور القديمة في نفوس هؤلاء الرجعيين ولولا التكبر عن الاعتراف للفلاحين العبيد بالحرية العصرية، لما حدثت في مصر تلك الأحداث التي نعاني من جرائرها إلى اليوم، فالرجعية هي السوس الناخر في أبدان هذه الأمة من قديم الزمان. والرجعية هي أصل المصاب وسبب الاحتلال، وهي العدو الأكبر الذي يجب أن يبرز على حقيقته ليكون الجميع على بيّنة من أمره»(٣٢). هذا البُعد الراديكالي سوف يختفي من حياة العقاد وفكره بعد خمس سنوات فقط حين انشق على الوفد وانضم إلى «السعديين» الرجعيين أيضاً فلم يكن الاخوان المسلمون والملك فقط ممن كان يعنيهم بالرجعية. ولكنه افتتح أزمته الثانية باختلاف سياسي حول تأييد الوفد لحكومة توفيق نسيم (١٩٣٥) الذي رأى العقاد أنه يجب معارضتها فقال له مصطفى النحاس: أنا زعيم الأمة فما عساك أن تصنع يا عباس يا عقاد؟ فأجابه: أنت زعيم الأمة لأن هؤلاء انتخبوك (مشيراً إلى بضعة أشخاص من أعضاء الوفد)،

---

(٣٢) عن رجاء النقاش، ص ٧٠ و٧١.

ولكنني كاتب الشرق بالحق الإلهي»[٣٣]. وكانت هذه آخر لحظات العقاد في الصف الأمامي من حزب الوفد. ولكن من الصعب أن تكون هذه «اللحظة الأخيرة» هي السبب في انفصاله ـ كمثقف ـ عن حزب الأغلبية وانضمامه لأحد أحزاب الأقلية الدستورية. وإنما هي «نقطة الافتراق» التي توجز النهاية والبداية معاً، فقد تحول صاحبها بعدئذٍ إلى «العقاد الثاني» أحد أعمدة المحافظة في النقد الأدبي والفكر الاجتماعي ـ السياسية على السواء. وعلى هذا النحو فقد تبادل المواقع الحزبية مع طه حسين الذي كان في طريقه للانتقال من صفوف الأحرار الدستوريين إلى صفوف الوفد، وبالذات إلى البعد الاجتماعي الأعمق الذي كان يميز العقاد. وبالرغم من أن طه حسين قد صار وزيراً ولم يخرج طيلة عمله الجامعي على جهاز الدولة، بينما كان العقاد أغلب الوقت خارج هذا الجهاز إلاّ أنه كمثقف أصبح ينتمي إلى الأقلية الدستورية التي شكلت «عصب» النظام المثلث السلطات: الاحتلال والقصر وكبار الملاّك.

ولا تنبع أهمية سلامة موسى من ريادته للفكر الاشتراكي الممتزج بالديموقراطية الليبيرالية والمعتمد أساساً على التربية الثقافية فقط، وإنما لكونه في شخص المفرد لعب دوراً تأسيسياً في حياة المثقف الهامشي (= الراديكالي) من خارج جهاز الدولة، فهو لم يعمل قط في إحدى مؤسساتها، واعتمد على ميراثه من والده في إنشاء المجلات والصحف ونشر الكتب التي تناولت رؤياه الموسوعية الشاملة بالتفصيل، في نظرية التطور والمساواة بين الرجل والمرأة والتصنيع والعلم والعدالة الاجتماعية والبلاغة العصرية في اللغة وحرية الفكر. وقد شارك في تأسيس الحزب الاشتراكي الأول عام

(٣٣) رجاء النقاش، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

١٩١٨ وخرج منه عند تحوله إلى حزب شيوعي مما يؤكد انتماءه الفكري والاجتماعي إلى تمصير الاشتراكية الفابية. وكان سلامة موسى أول من كتب حول «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ» عام ١٩٢٧ و «حرية العقل في مصر» عام ١٩٤٥. وبين التاريخين تعرض للاضطهاد المستمر بإغلاق مجلاته وصحفه ومنعه من العمل. ودخل الحبس الانفرادي عام ١٩٤٦ متهماً بالترويج للجمهورية مكان الملكية. وهو الذي قال عن عرابي أنه «أقدس شخصية في تاريخنا». وهو الذي قال بعد ثورة ١٩٥٢ «ويجب أن أعترف في ألم أن أدباءنا الكبار لم يعملوا قط للثورة على الأوضاع الخسيسة التي كان يستند إليها نظام الحكم». وهو ذاته التقييم الذي انتهى إليه مثقف مختلف هو فتحي رضوان. ويستطرد سلامة موسى «ولي الحق أن أفخر بأنني لم أكن كذلك»(٣٤). ويؤيده فتحي رضوان في ذلك. ثم يقول: «عندما أراجع حياتي التأليفية أحس الأسف أكثر مما أحس الفرح، ذلك أنه كان يمكنني أن أنفع بلادي أكثر لو أني كنت على حرية تامة في التأليف. ولكني كنت أحس التوتر في ضميري وأقف حائراً فترات يظل فيها عقلي حائراً بين أن أكتب ما يجب وأن أكتب ما يمكن. وانتهي إلى ما يمكن وأترك ما يجب أن أترك الحسن إلى ما هو دونه»(٣٥). ولولا أن سلامة موسى كان قبطياً لأصبح امتداداً لعبد الله النديم. ولكن إنتماءه القبطي لم يحل دون التأثير العميق، بالرغم من هامشيته، في اليسار الراديكالي.

وهكذا كان الوضع عشية تمصير الجيش للسلطة الوطنية في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢: صعود نسبي للراديكاليين من سلفيين

(٣٤) سلامة موسى، **تربية سلامة موسى**، (ط ثانية (زد))، ص ٣١١.
(٣٥) المصدر نفسه، (ص ٣٣٧ و٣٣٨).

واشتراكيين، وتمزق حاد في صفوف الليبيراليين وانهيار تدريجي للشرعية الدستورية، وكانت إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة في مفترق الطرق.

الثقافة المضادة

الاحتفال بطه حسين يتحول الى محاكمة

غالي شكري

في الربيع الماضي أقيم المهرجان السنوي لطه حسين في جامعة «المنيا» تكريماً لأنبغ أبناء هذه المحافظة، وأحد عمالقة تاريخ الفكر المصري الحديث.

ولكن المفاجأة كانت بانتظار الضيوف القادمين من مختلف أنحاء مصر والعالم، فقد استمعوا بدهشة شديدة إلى «أبحاث» الأساتذة الذين أجهدوا أنفسهم في إثبات أن طه حسين ليس أكثر من مؤامرة صهيونية شاركت فيها فرنسا ممثلة في زوجته السيدة سوزان، لذلك فطه حسين أقرب إلى أن يكون يهودياً مزروعاً في مصر «لهدم الإسلام».

والأدلة ـ نعم الأدلة ـ لم تعز الأساتذة الذين «يحتفلون» بطه حسين على هذا النحو الجديد، فهو صاحب كتاب «في الشعر الجاهلي» والكفر فيه ثابت طالما أن مؤلفه يشكك في القصص القرآني مدعياً أنه مجرد أمثلة ورد ذكرها للعظة والعبرة. وطه حسين كذلك هو صاحب كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» حيث يزكي الثقافة الأوروبية فينسلخ بنا عن الهوية الثقافية للإسلام. وطه حسين هو الذي تحمس للأقسام «الوثنية» في كلية الآداب فأسس وشجّع اليونانية واللاتينية، وترجم ولخّص أفكارهم في كتابه «قادة الفكر»

ونقل أساطيرهم في المسرحيات التي ترجمها عن سوفوكل ويوريبدس واسخيلوس وأريستوفانس.

«هذا الرجل قد زُرع في أرضنا لمحاربة الإسلام»، هكذا كتب أنور الجندي في كتابه الشهير عن طه حسين، وأعاد أساتذة جامعة المنيا صياغة الكلمات في عبارات أكثر ركاكة. وفوجىء الناس الذين أقبلوا من أرجاء المعمورة للاحتفال بطه حسين أن الاحتفال قد تحوّل إلى محاكمة للرجل، الخصم فيها هو الحكم. واضطر القليلون من المدعوين أمثال محمود أمين العالم إلى أن يغامروا وسط جمهور مشحون بالانفعالات الدينية بالدفاع عن صاحب «الفتنة الكبرى» و «علي وبنوه» و «الوعد الحق» هو نفسه صاحب «تجديد ذكرى أبي العلاء». و «حديث الأربعاء» و «من حديث الشعر والنثر» و «مرآة الضمير الحديث». وهو أخيراً صاحب «المعذبون في الأرض» و «شجرة البؤس» و «الأيام» و «دعاء الكروان». إنه طه حسين الذي صرخ قبل الثورة: «إن التعليم كالماء والهواء».

ولكن طه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف إدريس ولويس عوض وزملاءهم أمسوا من «المحرمات» على العقل والوجدان في مصر. والتحريم هذا ليس قادماً من الحكومة التي صادرت «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق عام ١٩٢٥ أو «في الشعر الجاهلي» لطه حسين عام ١٩٢٦ أو «مقدمة في فقه اللغة العربية» للويس عوض عام ١٩٨٥. وإنما التحريم الراهن قد أقبل من «الجماعات» التي تطلق على نفسها ويطلق عليها من يرهبونها أو ينافقونها صفة الإسلام.

هذه الجماعات لا تصدر بياناً كالبيان الذي يصدره أحد وزراء الأعلام العرب شهرياً بأسماء الكتب التي يفخر بمصادرتها. وإنما هي تتسلل إلى المدارس والجامعات والصحف والمكتبات العامة

والجامعة وموزعي الجرائد والمجلات والمؤلفات. بل وتتسلل أحياناً إلى القضاء نفسه.

كيف ذلك؟

تأملوا هاتين الواقعتين: الأولى لأحد القضاة أخذ على عاتقه تطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين ورفض تطبيق القانون الوضعي في مسألة تخص «الأحوال الشخصية» للأقباط. والقصة هي أن رجلاً مسيحياً خرج على القانون الكنسي وتزوج مرتين، فلما علمت الزوجة الأولى بالأمر طلبت الطلاق. ولكن القاضي ضرب بقوانين الكنيسة القبطية التي تمنع تعدد الزوجات عرض الحائط، وقال إن مصر دولة إسلامية، ومن حق المواطن المسيحي أن يتزوج بأكثر من واحدة وفقاً لشريعة الإسلام الذي هو دين الدولة.

وبالطبع لم تعترف الكنيسة بهذا الحكم، ولكن المشكلة أنه بأمثال هذا الحكم تلتهب مشاعر الفتنة الطائفية سواء بقصد أو بغير قصد.

والقصة الثانية هي أن قاضياً راح يطارد عادل إمام لأنه مثّل فيلما ضد «المحامين». ولو أن كل فئة من فئات المجتمع حاكمت الأفلام التي تتعرض بالنقد للنماذج المنحرفة، لانعدمت الحاجة إلى كل الفنون. وهذه هي النتيجة بالضبط التي تريدها الجماعات. وهي نتيجة معلنة بالسلاح في المساجد والشوارع والمعاهد، حيث تقام محاكم التفتيش (الإسلامية؟!) جهراً، وتصدر أحكامها وتنفذ بحرق محلات الفيديو وجلد الزوج الذي يمشي مع زوجته أو أخته وتحطيم خشبات المسارح ودور السينما. وعندما لا يجد القاضي الذي يطارد عادل إمام سوى القانون والدولة، فإنه يستقيل من منصبه ليؤلف كتاب «مقدمة في قصة الجاهلية المعاصرة». وهو أخطر كتاب يلي «معالم على الطريق» لسيد قطب. في هذا الكتاب الذي صدر إبان الستينات كانت «النظرية» المستوردة من

أبي الأعلى المورودي في تكفير المجتمع، أما في كتاب القاضي الذي صدر منذ وقت قريب، فإن التطبيق (الإسلامي؟) تتراءى إلى جانبه محاكم التفتيش المسيحية في العصور الوسطى كأنها تجارب أطفال.

هذا الاختراق لأقدس منبر ديموقراطي هو الذي يحكم للمنقّبات بدخول الجامعة رغم تعليمات رؤسائها بأنه لا بد للفتاة من أن تكشف وجهها حتى لا يقع ما حدث بالفعل: حين دخل شاب «مُنقَّب» ليؤدي الامتحان بدلاً من صديقته، وحين ضُبط آخر يضع النقاب في مكان مخصص للنساء. والقصص الهزلية ـ المأسوية لا تنتهي، ما دامت هذه الخيمة التي ترتديها المرأة لا تظهر سوى ثقبين ضيقين تطل من ورائهما العينان.

□ □ □

ولكنها «الثقافة الجديدة» أو هي بتعبير أدق، الثقافة المضادة.

وهي الثقافة التي تبني دولة داخل الدولة، فشركات توظيف الأموال التي تقوم باستيراد وتصنيع الإبرة والصاروخ بدءاً من مسكن العروسين إلى الطعام والشراب ومدارس الأولاد ومحلات الذهب وانتهاء بتجارة العملة والمضاربة في الخارج واختزان الودائع بالمصارف الغربية ـ اليهودية مروراً بابتلاع مدخرات المواطنين وابعادها عن البنوك الشرعية. هذه الشركات التي ترفع رايات الإسلام عالياً وتنفق على اللجنة الدينية التي تضم صفوة المشايخ للإفتاء بالحلال والحرام، هي أيضاً ـ بل أولاً ـ التي تصنع الثقافة المضادة، مباشرة بواسطة دور النشر والمطابع التي تملكها، وبواسطة برامج التلفزيون التي تمولها وتدفع الناس إلى اللهاث جرياً وراء «الجائزة» التي تكسر أعناق الرجال، وبإشاعة القيم والتقاليد والعادات التي تعتمد على الخرافة والجهل وتمجيد أحط أشكال

الفكرة الرأسمالية الأقرب إلى السرقة والنهب والسلب منها إلى الرأسمالية في العالم كله.

ولكنها تصنع أيضاً الثقافة المضادة، بشراء صفحات الإعلان في جميع الصحف، وبشراء الصفحات الدينية، وفرض كتّاب ومحررين بعينهم على الصحف. بل حاولت هذه الشركات شراء الصحفيين جملة عن طريق «تيسيرات» لنقابتهم، لولا الوعي والوطنية لدى الذين حاورتهم في الموضوع.

ولا أحد «يمسك» دليلاً على العلاقة بين شركات توظيف الأموال، وبين الجماعات المسماة «إسلامية». غير أن الظواهر التي تتوالى الآن على أسواق النشر والتوزيع في مصر تضع في أيدينا بعض المؤشرات.

وأولها أن نجاح «الجماعات» في الاستيلاء على الاتحادات الطلابية من جهة ونوادي أعضاء هيئة التدريس من جهة أخرى قد فرض إرهاباً فكرياً يومياً على الأساتذة والطلاب.. فأصبح من الممكن استبعاد نصوص لبعض كبار الأدباء كتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ، ووصل الأمر بإحدى الطالبات أن ترفض دراسة «موسم الهجرة إلى الشمال» رواية الطيب صالح، وأن ترفع الأمر إلى القضاء «بسبب ما فيها من ألفاظ ومشاهد جنسية» أن تغييراً جزئياً ونسبياً في برامج التدريس ومناهجه، لمصلحة الأفكار الدينية أصبح يهدد الآن النظام التعليمي في مصر.

ولم تعد من الأخبار الاستثنائية، أن يتوجه أفراد من هذه «الجماعات» إلى المكتبات والموزعين فيشترون جميع النسخ من المؤلفات التي تروق لهم، أو هم يمنحون أصحاب المكتبات ما يقدرونه لأنفسهم من أرباح مقابل إخفاء هذه الكتب في المخازن والقول للزبائن أنها نفدت.

ومن ناحية ثانية، تقوم الجماعات بطبع ونشر مؤلفاتها وإعطائها للموزعين مقابل نسبة عالية عن المبيع، فتخلق بذلك سوقاً تملك فيها وحدها أسلحة الرقيب، وتتولى السلطة الفعلية في إذاعة وإزاحة هذا أو ذاك من الكتب، وتحليل وتحريم هذه أو تلك من الدوريات.

وآخر الفظائع ـ ولا أقول الفضائح ـ هي تلك الرسائل التي وصلت إلى بعض المؤلفين والناشرين والموزعين الذين يرفضون الإنصياع لتلك الجماعات. وهي رسائل التهديد بالقتل.

فهل من علاقة بين شركات توظيف الأموال التي انتبهت الحكومة مؤخراً إلى ضرورة تقييدها ولو بخيوط من حرير، وبين «الجماعات» التي تقيم محاكم التفتيش للثقافة تحت راية الإسلام؟

وهل من علاقة بين الخارج والداخل في تحريك هذه الموجة الطاغية ضد العقل في مصر؟

الفن الحرام

من عادل إمام
إلى الشيخ الشعراوي

غالي شكري

عادل إمام والشيخ متولي الشعراوي هما ألمع نجمين في هذا العقد على الصعيدين المصري والعربي. الأول، كما هو معروف، ممثل كوميدي. والآخر كما هو معروف أيضاً أحد الدعاة المتفقهين في الإسلام. يجمع بينهما هذه الجاذبية التي تسحر الملايين حول شخصية كل منهما عن طريق الأسلوب التمثيلي الذي يخاطبان به الجماهير. وإذا كان التمثيل في حياة عادل إمام هو الحرفة المباشرة، فإن التمثيل في حياة الشعراوي هو البديل للخطابة التقليدية والوعظ والإرشاد. وإذا كان التمثيل في حياة عادل إمام لا يتطلب سوى الاتقان الحرفي، فإن التمثيل في عمل الشعراوي يتطلب الحركة العفوية «لعريف الكتّاب» أو مدرس القرية والكلام الحاذق المبسط الذي يبهر السامع ويخدر حواسه ويسلبه القدرة على التفكير. وإنما يحيله إلى صدى وجهاز إرسال فقط.

ولا شك أن مواهب الشعراوي الفطرية، كمواهب عادل إمام، هي التي نقلتهما إلى الصف الأول من «نجوم» العصر الجديد. ولكنهما النجمان النقيضان.. فالممثل الكوميدي المحترف يقتضيه الأمر أن يعارض وينتقد. وهو في مجال الحياة العامة أقرب إلى اليسار

الناصري أن جاز التوصيف. أما الشيخ الشعراوي فقد نقله السادات من عمله الإداري المتواضع في الأزهر إلى عضوية الحكومة التي وافقت على «كامب ديفيد» وزيراً للأوقاف. ومن يومها ظل الشيخ في صفوف المؤيدين، حتى وهو خارج الوزارة. ولكن الحلقة التلفزيونية الأسبوعية التي يقيمها وتباع إلى أقطار عربية عديدة، دفعت بمواهبه إلى الصدارة فأصبح في فترة وجيزة من مليونيرات عصر الانفتاح. وكانت جاذبيته هي التي فتحت له أبواب الداخل والخارج، ولكن الأبواب الخارجية كانت أكثر اتساعاً في زمن الإسلام والنفط والإرهاب. كان النظام المصري كغيره من الأنظمة العربية يعاني، ولا يزال، من الجماعات الدينية الراديكالية. وكان الشيخ ولا يزال صاحب بضاعة يزّ فيها المعرفة المتواضعة لشباب هذه الجماعات. ولأنه أيّد السادات والصلح مع إسرائيل، ولأنه يجادلهم بمنطق العامة من الشعب فقد راح يسحب البساط من تحت أقدامهم، وأصبحوا بدورهم يرون فيه خصماً. وبقيت المفارقة إلى الآن أن الشيخ قائد بلا جنود، وأن جنود التنظيمات بلا قائد... بالرغم من أن الفكر الذي يروجه الشيخ الشعراوي هو نفسه فكر هذه التنظيمات، ولكن سلاحه هو موهبته التلفزيونية الطاغية. وأما سلاحهم فهو الإرهاب. إنه رجل النظام، ولكنه لا يقل راديكالية في تفسير القرآن والأحاديث، حتى أنه لا يشعر بأي حرج في التلميح والتصريح والتعريض بالمسيحية والمسيحيين مما يساهم ـ وقد ساهم ـ في خلق مناخ طائفي يعبىء العواطف والانفعالات في قنابل موقوتة.

□ □ □

مؤخراً وقعت «المواجهة» المتوقعة بين النجم عادل إمام والنجم متولي الشعراوي.

فجأة ظهرت على سطح الحياة المصرية قضية «الفن حلال أم حرام». وأقول على السطح، لأن الحياة المصرية تغلي بمشكلات أبعد ما تكون عن هذه الافتعالات المقصودة، ولأن المصريين في حياتهم اليومية يمارسون الفن في تجلياته المختلفة دون التوقف عند الحلال والحرام. ولكن بعض الجماعات الإسلامية أعلن أن الموسيقى صوت الشيطان وأن المسرح رجس والغناء عورة والفنون التشكيلية وثنية والأدب غواية الكافرين، هكذا دفعة واحدة..

كان عميد كلية الطب في جامعة القاهرة قد منع دخول الطالبات بالنقاب. ولما تقاعد العميد تقدمت الجماعات إلى «المحكمة» التي قضت بحق الطلبات في ارتداء الحجاب والنقاب. ودخل الطلاب على حفل التخرج الذي تقيمه كلية الآداب سنوياً الحفل الختامي بالقوة. وفي الصعيد اقتحموا المركز الثقافي في إحدى قرى أسيوط ومنعوا الدولة من تمثيل إحدى المسرحيات. وقام الكتّاب المصريون والفنانون بحملة شعبية مضادة، لا تملك سوى «الرأي». وقد فاجأ عادل إمام الجميع في مجلة «المصور» (١٩٨٨/٤/٢٩) بأنه قرر أن يعرض مسرحية «ميراث الريح» في قرية «كودية الإسلام» التي منعت فيها الجماعات العرض المسرحي. وقال إن المسرحية تعرض صراعاً بين استاذ يشرح نظرية التطور لداروين وبين بعض الطلاب المتعصبين. وأضاف إنه يريد أن يقدم عرضاً مماثلاً في جامعة أسيوط، يشاركه فيه الطلاب و«أريد أن يكون كلامي دقيقاً منذ البداية. هذه ليست جماعات متطرفة بل إرهابية. وكان من الممكن أن نسميها متطرفة فكرياً قبل أن تستعمل الجنازير والخناجر والرصاص، وعندما لطخت أيديها بالدماء أصبحت إرهابية. إن التنازلات التي تقدمها الحكومة لهذه الجماعات هي التي جعلتهم يتوحشون». وتساءل عادل إمام: «ما علاقة الفلوس بالذقون؟» في إشارة واضحة إلى التمويل الداخلي والخارجي لهذه الجماعات التي

أصبحت ميليشيات علنية لشركات توظيف الأموال وما يسمى البنوك الإسلامية. وهي الشركات التي تستولي على أموال وودائع المواطنين في مقابل نسبة ربح عالية لا تسمى فائدة، ولكن المأساة أن أحداً لا يستطيع استرداد أمواله وودائعه. وقد تساءل عادل إمام عن السر في هذه الأرباح التي تصل إلى ثلاثين في المائة أحياناً، وهي نسبة لم يحققها أي مصرف في العالم «وبمناسبة الذقون لفت نظري أيضاً أن بعض قادة الأحزاب قد أصبحت لهم ذقون.. هكذا فجأة مع أنني كنت أراهم بدونها في الماضي». واختتم كلامه: «لذلك أحس أن من واجبي كإنسان وفنان ومصري أن أقف، ومعي كل الشرفاء أمام هذا التيار الإرهابي البشع».

عبد المنعم النمر شيخ أزهري ووزير أوقاف سابق ودكتور، كتب في «الأهرام» يقول عن المجتمع الإسلامي الأول:

> «كان مجتمعاً يضحك كذلك بقيادة الرسول. ويسري عن نفسه وعنهم متاعب الحياة بهذه الفصول البريئة المضحكة التي كان الرسول عليه السلام بطلها أحياناً ومستمعاً إليها أحياناً أخرى وهو يضحك وصحابته معه يضحكون وهم منشرحو القلوب متخففون بهذا الضحك مما يعانون من مسؤوليات جسام. هل كان يمكن أن تكون الحياة إلاّ هكذا، والرسول القائد هو الذي يقول (روحوا القلوب ساعة بعد ساعة، فإن القلوب إذا كلّت عميت) فهل يتصوّر أحد بعد ذلك أن الرسول صادر طبائع الناس وفطرتهم، فحرّم عليهم سماع الصوت الحسن تنشيطاً لقلوبهم وتغذية بريئة لأرواحهم؟» (الأهرام ١٩٨٨/٥/١).

وكمال أبو المجد المفكر الإسلامي المعروف وأمين الدعوة والفكر ووزير الإعلام والشباب في أكثر من حكومة، كتب في «الأخبار» يقول:

«الفنون في جوهرها تعبير عن الواقع أو تعبير عن المثال يبدأ بموهبة مخصوصة في استقبال تأثير الواقع أو صورة المثال الذي لا يبلغه إلاّ الفنان.. وقد بقي أن نعرف نحن المسلمين أن الله جميل يحب الجمال. (حديث صحيح رواه مسلم)...» (الأخبار ١٩٨٨/٤/٢٧).

أما فهمي هويدي الكاتب الإسلامي فقد كتب في «الأهرام» يحلل الظاهرة اجتماعياً ويقول:

«تقاليد مجتمع الصحارى العربية لها دورها الذي لا ينكر في تطويق مساحة الترويح التي تحتل موقعاً متدنياً في سلّم قيم مجتمع البداوة. ومعلوم أن للبيئة دورها في الشخصية والسلوك والتقليد. وبالتالي فإن جفاف الصحارى العربية ترك بصماته على سلوك مجتمعاتها في مجالات عدة... وفي المرحلة النفطية من التاريخ العربي المعاصر فإن مجتمعات الصحارى العربية صارت محط أنظار الكثيرين، وفي ظروف تردي الأوضاع الاقتصادية في بقية الدول العربية، فإن عناصر الجذب في مجتمعات الصحارى صارت أقوى، مما وسع من محيط التفاعل والتأثير على بعض مظاهر السلوك الاجتماعي». (الأهرام ١٩٨٨/٤/١٩).

في مواجهة هؤلاء جميعاً، وفي موقف من هذه الأفكار كلها، قام الشيخ متولي الشعراوي بمشاهدة عرض مسرحي يدعى «دماء على أستار الكعبة»، وفي الوقت نفسه أدلى بحديث إلى جريدة «أخبار اليوم» (١٩٨٨/٤/٢٣) أجاب فيه عن سؤال حول الرقص بأنه «ليس فناً.. إنه اهتزازات في الجسم بشكل خاص، الأمر الذي يثير الغرائز». ولما قال له المحرر إن رقص الباليه من الفنون الراقية علّق بأنه «أسوأ من الرقص الشرقي». فلما سأله عن مراقصة الرجال للنساء أجابه: «أسوأ وأسوأ». وعن السينما قال: «عندما أشاهد سيدة

متزوجة بالفعل ولها أولاد في الحقيقة ثم أشاهدها وهم يعقدون لها على شخص آخر.. إيه ده.. إيه ده؟». ثم قال: «هؤلاء الذين يبحثون في الغناء والرقص قوم فارغون، ولو أنهم عرفوا لهم رباً وعاشوا معه بالفكر فقط لأغناهم عن فراغ يريدون أن يشغلوه».

ولكن بين عادل إمام من جهة والشيخ الشعراوي من جهة أخرى هناك الشباب أنفسهم، شباب «الجماعات» التي ترى في أدب توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف إدريس وإحسان عبد القدوس و«الجميع» على حد تعبيرهم كفراً ليس بعده كفر.

يقول صلاح السكري أمين اللجنة الفنية باتحاد الجامعة: «نحن لا نسمح بأية حفلات غنائية.. ولا نعترف بالآلات الموسيقية سوى الدف الذي استخدم في عهد الرسول.. ولا أسمع غير الإنشاد الديني.. ولا أسمع عبد الحليم حافظ أو عبد الوهاب أو أم كلثوم، حتى ولو قالوا كلاماً دينياً، ولا أشاهد التمثيل لأنه يبيح الاختلاط، ولا أرى السينما».

ويقول أحمد عبد الله سيد العضو القيادي بإحدى الجماعات: «إن مقياسنا هو كتاب الله وسنّة رسوله. صوت المرأة عورة، بل كل المرأة عورة. نحن لا نعترف بشيء اسمه غناء ولا الموسيقى».

وحسن رستم عضو آخر بالجماعة يقول إن ما يقوله ويفعله عادل إمام حرام في حرام، وأن ذهاب الشيخ الشعراوي لمشاهدة مسرحية أمر يخصه وحده. وقالت أمل إبراهيم، وهي ترتدي النقاب إنها لو كانت في أسيوط لشاركت في منع العرض المسرحي، وأنها توافق على فعلة الطلاب في منع حفل التخرج بالقوة، وأن عادل إمام ليس من حقه أن يتكلم في شؤون الدين.

□ □ □

يجب ألا نظن ـ بهذه العينات ـ أن الجماعات الإسلامية قد بلغت حجماً ينذر بالخطر. والحقيقة هي أن حساسية المثقفين المصريين إزاء أية خطوة للوراء هي التي دفعتهم إلى الرد المكثف، كما لو أننا على أبواب العصور الوسطى غداً. لا، ليست هذه الجماعات من القوة بحيث تفرض الارتداد المخيف فرضاً. ولكنها عالية الصوت منظمة جيداً. وما أن يتصدى لمواجهتها أحد حتى تهرب إلى الجحور.

إنها موجودة لا شك ومؤثرة. ولكن ما يسمى «خطرها» قد بولغ في تصويره، ولعل الجماعات نفسها ساعدت على هذه المبالغة.

ولكن الحقيقة أن الشعب المصري يمارس فنون الغناء والرقص والكتابة يومياً، ولا يسمع أصلاً بأن هناك «معركة» باسمه أو باسم الدين من أجل تحليل الفن أو تحريمه. كل ما هنالك أن العصر الاجتماعي الواحد الذي أفرز الصحوة النفطية والصحوة الإسلامية وصحوة الإرهاب، هو نفسه الذي عبّر عن نفسه بهويتين متناقضتين: نجومية عادل إمام الذي يحارب من الخندق العلماني بالكوميديا، والشيخ متولي الشعراوي الذي يحارب من التلفزيون أية خطوة نحو التقدم.

وكلاهما في مصر ـ وربما في الوطن العربي بأكمله ـ نجم النجوم.

[redacted]

تبرير الديكتاتورية

السودان والانقلاب الأصولي

فتحي محمد عثمان

كاتب من السودان

بعد تجاربها في الهند ومصر، عملت السلطات الاستعمارية البريطانية على تجاوز أخطائها وتلافي تكرارها في السودان، فسعت إلى تبني سياسات تعليمية أكثر ليبيرالية، مبتعدة قليلاً عن قيد الوظيفية، ومعطية اهتماماً أكبر للثقافات المحلية، في محاولة للربط بين نظام التعليم الغربي والمراجع الثقافية للمواطن السوداني، وقد بدا هذا الاهتمام في تجربة معهد بخت الرضا لإعداد مناهج التعليم للمراحل الأولى، وكذلك في محاولة مستر قرينلو لصياغة منهج مدرسة الفنون الجميلة «ليقوم على الحرف والفنون المحلية، وينبني على الثقافة الإسلامية».

رغم المآخذ العديدة على النظام الاستعماري في مجمله، فإن «الأنظمة الوطنية» التي أعقبته بقيادة ممثلي البرجوازية ـ في مجتمع متخلف ـ تشابهت كلها في موقفها من الحركة الثقافية في البلاد، وهو موقف مطبوع بقلة حيلتها و«.. فقر امكاناتها وسوء تأهيلها في مواجهة مهماتها التاريخية المفترضة»[1]. وهي لم تفلح حتى في المحافظة على ما أرساه النظام الاستعماري في مجالي التعليم

---

(١) حسن محمد موسى، «في الخلفية الاجتماعية للجمالية العرقية»، مجلة **الثقافة السودانية**، السنة الأولى، العدد الرابع، آب/ أغسطس ١٩٧٧.

والثقافة، ناهيك عن تطوير معالجات خاصة في مرحلة الاستقلال. وإذا كنا قد بدأنا مرحلة الاستقلال السياسي في ١٩٥٦ مع مجموعة مستنيرة نسبياً من السياسيين، خريجي نظام التعليم الاستعماري، فإن التطورات السياسية اللاحقة قد أوكلت شؤون البلاد كلها إلى مجموعات من العسكريين وأنصاف المتعلمين، قصيري النظر، فانتهت الأحوال جميعها على أيديهم إلى كارثة ودمار تام.

بعد انتفاضة آذار ـ نيسان/ مارس ـ إبريل ١٩٨٥، التي أطاحت بنظام النميري، انبعثت آمال جديدة في نفوس المهتمين بأمر الثقافة، فالديموقراطية التي أعقبتها، كان من الممكن أن تزدهر في ظلها الحياة الثقافية التي أتيح لها لأول مرة، منذ سنوات طويلة، مناخ حر واهتمام لائق من أجهزة شعبية ورسمية، وقبل كل ذلك اعتراف بواقع التعدد الثقافي والتنوع العرقي والديني والاجتماعي، وأن هذا الواقع لا يحول دون الوحدة الوطنية، بل يغنيها. واعتراف بأنه لا يمكن بأي حال تجاوزه لمصلحة أي مجموعة سياسية، دينية أو عرقية.

النظام الديموقراطي، بشروط الحرية والتعدد والمساواة التي طرحها ـ ورغم كل الشوائب التي أضعفت آلية عمله، بسبب التركيبة السياسية الاجتماعية لمجتمع ما بعد ديكتاتورية النيميري التي استمرت ستة عشر عاماً ـ شكّل خطراً حقيقياً على حزب الاخوان المسلمين المسمى «الجبهة القومية الإسلامية» بقيادة حسن الترابي، وقد تعاظم هذا الخطر في ظل تطورات سياسية بشرت باحتمالات الحل السياسي للحرب الأهلية الدائرة في جنوب البلاد وما يعقب ذلك من ترتيبات جديدة واستقطابات سياسية، وربما اتفاق وطني على دستور يبلور فكرة الوحدة من خلال التنوع الثقافي والعرقي

والديني، ويرعى كافة حقوق المواطنة من مساواة وحرية رأي واعتقاد وتنظيم وسيادة حكم قانون مستقل عن السلطة السياسية.

تحليل حزب الاخوان المسلمين للموقف واحتمالات المستقبل القريب أكد قناعاتهم بأن استيلاءهم على السلطة هو سبيلهم الوحيد لتحقيق طموحاتهم. وللحفاظ على وجود ملموس على الساحة السياسية، فسارعوا بالانقضاض على السلطة الديموقراطية المنتخبة والتي شاركوا في إحدى حكوماتها، في الثلاثين من حزيران/ يونيو ١٩٨٩، معيدين البلاد إلى حظيرة الديكتاتورية مرة أخرى!

تُرى ما هو حال النشاط الثقافي في السودان بعد عامين من حكم نظام عسكري ديكتاتوري ثيوقراطي؟

□ □ □

إن الكتابة عن الوضع الثقافي في السودان ليست بالأمر السهل، ليس بسبب تعقد وتعدد مستويات العلاقة ما بين الأنشطة الثقافية ومؤسسات النظام، بل على النقيض من ذلك، تنبع الصعوبة من وضوح هذه العلاقة وسطحيتها الناجمة عن طبيعة النظام المعادية للثقافة ولكل نشاط إنساني خلاّق. النظام الحالي في السودان ليس استثناءً، فكل الأنظمة الديكتاتورية كانت وستبقى معادية للثقافة، مثلما هي معادية للحرية والديموقراطية، والمثقف الحقيقي يشكل بالنسبة لها مصدراً للقلق ـ وقل الرعب حتى ـ لأنه قادر على تعريتها وفضح فجاجتها وتخلفها وغبائها وضعفها الذي تداريه بأسلحة مشرعة أمام وجوه المدنيين في الشوارع.

المثقف الرافض والعصي على التدجين بإغراء السلطة والمال، أو بالإرهاب، موصوم دائماً بالعمالة، الخيانة، التبعية... إلى آخر ما في

قاموس الديكتاتورية المألوف من نعوت، تضاف إليها تهم «الزندقة» و «الإلحاد» و «الخروج عن الاجماع».. الخ في ظل نظام يضفي على نفسه صفة لاهوتية يستند إليها في تبرير جرائمه المتصلة.

مثلما نعتقد أن هذا النظام معادٍ بشكل كامل للثقافة ـ كما نفهمها ـ يسعى هو لتأكيد موقفه المتفهم لدور المثقفين والمؤسسات الثقافية. وهو فهم يقول بأن على النشاط الثقافي أن يعمل على خدمة البرنامج السياسي للنظام، ويدعم «الجبهة الداخلية».. و «يدافع عن الثورة والمصلحة العامة» ـ أي أن يدافع عن الانقلاب، السلطة الديكتاتورية، ومصلحة حزب سياسي خائف من ظلام مستقبله! ـ. المدهش أن المفردات هي دائماً نفسها، والعبارات متشابهة لحد كبير، والوهم هو الوهم القديم، وكأن الديكتاتورية معادلة رياضية تكرر بكاملها في أماكن وأزمنة مختلفة، فلا نعرف أهو الواقع ما نعيشه أما أننا بعض شخوص رواية ماركيز «خريف البطريرك»؟

بعد عامين من كارثة ـ انقلاب الثلاثين من حزيران/ يونيو ١٩٨٩، يتأكد لنا أن النشاط الثقافي، أو ما يسمى كذلك، يتحول إلى مؤسسة إعلامية دعوية ـ ولا أقول دعائية، تفتقر إلى الحد الأدنى من الذكاء اللازم «لستر العورة»..، الفراغ العريض القائم في الواقع لا يملأه النباح المسعور، والأجهزة المختلفة ما عادت تشد الناس أو تثير اهتماماتهم، فالتلفزيون والإذاعة يقولان ما تقوله الصحف، التي تقول ما يقوله جهاز السلطة الذي يحكم من خلال كاميرات التلفزيون! والنتيجة أن الناس يفهمون عكس ما تقول أجهزة الإعلام، ويألفون ـ رغماً عنهم ـ حياة بلا مسرح، بلا موسيقى أو معارض أو كتب أو صحافة حرة وجادة..، تعود الحياة إلى حالة الظلام والموات، والصمت الذي لا تكسر رتابته إلا بضع

اجتهادات فردية تفلت بالكاد من حصار النظام المفروض على كل شيء. ولكن هل يمكن محاصرة الحياة؟

□ □ □

شرط حيوية الحركة الثقافية هو شرط حريتها، والحرية في معناها الأخير هي حرية الرأي الآخر، تلك الحرية التي لا تمنح ولا تجزأ، حرية يعترف بها، وتحترم كما هي، مطلقة ومقدسة، بينما النظام الديكتاتوري، بطبيعته، هو ضد الحرية، وكل ما يقوله خلافاً لذلك هو محض وهم يدحضه الواقع اليومي في كل مناحي الحياة، وبشكل خاص واقع النشاط الثقافي الغائب قسراً، ليس بفعل الرقابة وحسب، وإنما بفعل ما هو أبعد من ذلك، من حل لمنظمات المثقفين المستقلة بفرمانات عسكرية، بتهميش دور المؤسسات القائمة وإحلال منظمات تابعة لها، تشريد العاملين في الأجهزة الثقافية ـ وغيرها ـ واستبدالهم بكوادر موالية بغض النظر عن نوع تدريبها وتأهيلها، ثم اعتقال المثقفين وتعذيبهم وتعريض حيواتهم لأخطار حقيقية في معتقلات السلطة..، كل ذلك بسبب السلطة بكل أطرافها، لفكرة الحرية وخوفها منها. حرية الاعتقاد والانتماء الفكري والسياسي، في ظل ديكتاتورية الاخوان المسلمين، جريمة تصل عقوبتها إلى الموت بفعل التعذيب كما حدث للشهيدين الدكتور علي فضل المعلم الرائد عبد المنعم سلمان الذي تجاوزت سنه الستين!

النظام الشمولي الذي تسعى إلى تكريسه حكومة الاخوان المسلمين في الخرطوم يحمل في داخله أسباب ضمور النشاط الثقافي وتشوهه، لأن فكرة «الشمولية» هي نقيض التعدد، والديكتاتورية لا تطرب ولا تنسجم إلاّ مع صدى صوتها مهما كان مشروخاً ونشازاً، ولا ترى غير صورتها مهما كانت فاضحة وممسوخة! لهذا

فكل مؤسسات النظام، وفي ظل غياب مؤسسات ثقافية أهلية، تعمل على انجاز «برنامج ثقافي» ـ ونسميه كذلك تجاوزاً ـ منبثق من تصورات حزب الجبهة القومية الإسلامية لمعنى الثقافة ودورها في حياة الناس. وهي تصورات لا نعثر عليها كاملة في أي مكان، ولكن يمكننا التعرف عليها من خلال كتابات متفرقة لأعضاء هذا الحزب، خصوصاً كتابات زعيمهم حسن الترابي. وجوهر هذا التصور كما يقول الترابي هو أن يكون النشاط الثقافي «.. تعبيراً عن الإيمان والتزاماً بالشريعة وعرضاً للدعوة وتحريضاً على الجهاد وتشكيلاً للحضارة الإسلامية»[٢]، وتأخذ الجبهة الإسلامية النشاط الثقافي «.. فتؤصله فقهاً وتؤطره تنظيماً ليطمئن الخاطر الديني ويستقيم الأداء ويصبح العمل كسباً حركياً كاملاً»[٣].

لا يهمنا هنا مناقشة جوهر الفكرة التي يدعو إليها الترابي في المجال الثقافي، والتي هي حلقة في سلسلة المفاهيم التي يدعو إليها فكر الاخوان المسلمين، والتي تخدم، في التحليل النهائي هدفاً سياسياً/ دنيوياً، وصل نهايته في الاستيلاء على السلطة بانقلاب عسكري، ولكن ما يهمنا، هو أن مثل هذا التصور اللاهوتي لدور الثقافة لا يسمح إلاّ بما يتماهى مع جوهره، وبهذا تتحول كل الأجهزة الثقافية والإعلامية إلى أسواق دعاية فقيرة المحتوى، تردد نفاق السلطة وتمدها بأدوات التبرير اللازمة لتنفيذ برنامجها الديكتاتوري الرجعي، الذي يدمر كل ما لا يتوافق معه، بافتراض حق إلهي مستمد مباشرة من نص مقدس.

□ □ □

(٢) حسن الترابي، «الحركة الإسلامية في السودان»، **القارىء العربي**، الطبعة الأولى ١٩٩١، ص ١٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

إن تركيبة السودان الثقافية والاجتماعية والدينية تفرض واقعاً مناقضاً لمنهج الجبهة الإسلامية في التعامل مع قضايا الثقافة والحرية بوجه عام، ولذلك لا تملك مثل هذه السلطة إلاّ أن تستعين بالتشريعات وأدوات القمع الأخرى لفرض تصوراتها البائسة على واقع ثقافي بالغ الثراء والتنوع، وممتنع كلياً على صيغ الاختزال والقسر مهما كان شكلها، مبرراتها، أو مصدرها.

إن حسن الترابي بسلفيته الممعنة في التخلف وبنظرته المجافية لروح العصر، وبأفق السياسي الانتهازي، يرجو أن يستوعب الفن في حركة التدين، اسوة «.. بمقاصد أخرى في الحركة كالسياسة والاقتصاد أدرجت في الدين بوجه أتم»[٤]، كما تقول عبارته، وهي عبارة مقلوبة فيما نرى، فالدين هو الذي أدرج في السياسة والاقتصاد، قسراً، بناء على الاجتهاد الفقهي للترابي وجماعته، لخدمة مقاصد الحركة السياسية. لكن يبقى السؤال، كيف يمكن إدراج الفن في حركة التدين؟

إن تصور الترابي ذلك، يعني ببساطة أن يخضع الفن ـ وكل النشاط الثقافي ـ لشروط ومقاييس دينية معلومة سلفاً، لغاية تكريس فهم ديني لمعنى الوجود الإنساني، فهم ديني إسلامي على وجه التعيين، إذ لا مجال لأي تصورات دينية أخرى، أو غير سماوية، فوفق المعيار الذي يستخدمه الترابي لا تستوي الأديان ـ كأنظمة اعتقادية ـ وإنما تتمايز لصالح الإسلام، وبشكل أدق، لصالح الإسلام حسب تفسير الترابي وجماعته، ذلك التفسير الذي يطوع الدين لمصلحة سياسية/ اقتصادية لحزب سياسي، هو حزب الاخوان المسلمين، المسمى الجبهة القومية الإسلامية.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

إن تاريخ الإنسانية كله، ظل يؤكد على الدوام، على ضرورة الفن كحاجة إنسانية لا غنى عنها في أي وقت وفي أي مجتمع من المجتمعات، حتى تلك التي توصف بأنها الأكثر تخلفاً. وقد ظل الفن محتفظاً باستقلاله ـ النسبي ـ دوماً، حتى في أقسى حالات التشدد الديني، وتزمت السلطة التي يسيطر عليها رجال الدين. لقد تفاعل الفن مع القيم الدينية، كأحد مكونات المجال الثقافي المعين، تأثر بها وأثر فيها في علاقة حيوية متبادلة، ولعل مثال غرب أفريقيا في خصوص موضوع تحريم النحت، جدير بالتأمل بذهن منفتح، للتعرف على ميكانيزمات تأثير الثقافة المحلية على التصورات الدينية، مهما كانت قاطعة ونهائية على مستوى النص!

إن فكرة إدراج كل النشاط الإنساني في إطار فعل التدين، خلافاً لكونه غير ممكن، ولم يكن ممكناً في يوم من الأيام، يسلب الحياة معناها الواسع وغناها وزخمها وكل ما يعطيها هذا النسق الذي نحسه ونألفه، ولا نعرف كيف ستكون الحياة التي يرسمها ويبشر بها الترابي وحزبه؟ قطعاً ستكون مجدبة وخاوية وغير جديرة بالإنسانية، وربما مرعبة أكثر مما نتصور!

إن مدخل تنظيم الاخوان المسلمين للحركة الثقافية في السودان، كما كان يقول الترابي، رد فعل «.. لبعض ما كان من تنافس بالأدب بين التوجهات المذهبية، دعا الحركة إلى بعض التعبئة الأدبية الدعوية وإلى المجاهدة في المسرح الأدبي لئلا تتمكن فيه اتجاهات يسارية أو ليبيرالية تتخذ منابره وصوره مطية لدعواتها»[٥].

.. فتأمل! والجبهة القومية الإسلامية تعمل كما يقول الترابي في السياق نفسه «.. لإخراج فن مسرحي أو غنائي أو تشكيلي أو

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

تطبيقي متقن في أدائه وصورته منضبط في مظهره وأخلاقياته ملتزم في مغزاه ورسالته»[٦].

ذلك هو الإطار الذي تعتمده السلطة، والمعيار الذي تقيس به العمل الثقافي، لذا ليس غريباً أن تضمر الحياة الثقافية خلال العامين الماضيين، اللذين شهدا حلّ اتحادات الكتّاب والفنانين والصحافيين وإحلال إتحادات صورية أخرى مكانها، كما شهد إغلاق جميع الصحف وإصدار صحف أخرى تمجد النظام وتسبّح بحمده. كذلك عدل قانون الصحافة والمطبوعات وشددت الرقابة على المطابع والإذاعة والتلفزيون والمسرح. وأعدت كوادر الاخوان المسلمين قوائم فصل الصحافيين والكتّاب والفنانين والأكاديميين والمعلمين من الخدمة، واعتقال مجموعات كبيرة منهم وتعريضهم للتعذيب البدني والنفسي[٧].

□ □ □

في سياق العنف الذي تمارسه السلطة في مختلف المجالات بقصد الإرهاب، اعتقلت في كانون الأول/ ديسمبر تسعة أشخاص بتهمة طباعة وتوزيع قصيدة كتبها إدريس البنا، المعتقل حين ذاك. ينتقد فيها النظام. وقد حُكمت سميرة حسن مهدي بعامين سجناً بتهمة طباعة القصيدة المذكورة. كما سجن لعام واحد علي محمد توم بالتهمة نفسها[٨].

اعتقل د. فاروق محمد إبراهيم المحاضر بكلية العلوم، جامعة الخرطوم، وتعرض لتعريض نفسي وبدني لقيامه بتدريس نظرية التطور لداروين لطلاب الكلية! هذا ما أوضحه له المسؤول عن

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٧) News from Africa Watch, 30 August 1990 (SUDAN)

(٨) راجع المصدر نفسه.

الأمن في مجلس قيادة النظام، بدعوى أن نظرية التطور لا تستقيم مع تعاليم الدين الإسلامي![9].

النموذج الثالث الذي نسوقه هنا لوزير إعلام النظام الحالي، عبد الله محمد أحمد، والذي كان في المنصب نفسه في ١٩٨٨ إبان النظام الديموقراطي، فقد أمر في ذلك الوقت بأن تكسى تماثيل الفراعنة المعروضة في المتحف القومي لأن عريها مستفزا وذهب إلى حد طلب إزالة كل ما يمثل التراث المسيحي من المتحف، لأن تاريخ السودان ـ كما يجب أن يراه ـ هو تاريخ الإسلام فيه.

اعتاد الناس في السودان على حياة ثقافية بائسة منذ وصل الاخوان المسلمين إلى السلطة، ولم يغير من ذلك نشاط منظماتهم، مثل منظمة نمارق للآداب والفنون، والتي فشلت في ملء الفراغ رغم الدعم الذي تلقاه، لأن العمل الثقافي يقوم على تصورات حيّة ومتجددة وإنسانية في توجهها وطرحها، وتلك أمور يقصر عنها طموح «الجماعة»! المناخ الذي تحدثنا عنه وأوردنا أمثلة لما يحدث فيه أفضى في آب/ أغسطس من هذا العام إلى اعتقال فرقة غنائية موسيقية بكاملها. وهي فرقة «عصر الجلاد» المكونة من مجموعة من الشباب خريجي معهد الموسيقى والمسرح. وجاء في الأخبار أن أفرادها اعتقلوا بواسطة سلطات الأمن التابعة للجبهة القومية الإسلامية وتعرضوا للتعذيب في ما يسمى «بيوت الأشباح» ـ أماكن اعتقال غير رسمية وغير معلومة ـ وقد تكونت لجنة للدفاع عن الفرقة[10]. إن عملية الاعتقال تمثل إشارة إلى عدم رضا السلطة عن ما تنتجه الفرقة من أعمال فنية، وهو عدم رضا عن جماهيرية الفرقة وانتشار أعمالها ـ بينما تبور محاولات فرقتهم

(٩) راجع المصدر نفسه.

(١٠) راجع جريدة **الوفد** المصرية، ١٨ آب/ أغسطس ١٩٩١.

الرسمية ـ مما يشكل رصيداً للمعارضة وتحدياً للمشروع الثقافي البائس الذي تطرحه حكومة الإخوان المسلمين.

إن الوقائع اليومية لموقف السلطة من الأجهزة الثقافية والإعلامية يكشف بشكل دقيق وموثق طبيعة العلاقة الديكتاتورية القمعية التي يتبناها النظام مع النشاط الثقافي، والتي لا تسمح إلاّ بتكريس مفاهيمه وتمجيد أفعاله وتبريرها. مناخ كهذا، وسلطة كهذه، لا يمكن أن يفرزا إلاّ محاولات من نوع «مدرسة الواحد» التي أصدر بيانها التأسيسي أحمد عبد العال مع آخرين، «كمدرسة تشكيلية سودانية ذات هوية إسلامية عربية أفريقية»، «تستمد الهاماتها ومقاصدها الجمالية من معاني التوحيد في الإسلام، خاتمة الرسالات الإلهية..» ثم يمضي البيان ليقول: «.. إن الحرية هي لب المسؤولية العقيدية والأخلاقية، وهي بذلك مطلب أساسي للفنان كما هي مطلب لكل الناس»[11] ولكن يبدو أننا نفهم حديث بيانهم عن الحرية على عكس ما يفهمونه، فبينما ظلت دكتاتورية الاخوان المسلمين تتمادى في قمع المثقفين السياسيين وتنكر حقهم في الحرية ـ والحياة حتى ـ كان أحمد عبد العال وأمثاله يرتقون درج السلطة، صاعدين إلى قمة الأجهزة الثقافية والإعلامية في البلاد، تاركين ادعاءاتهم معلقة في الهواء ـ حبراً على ورق كما تقول العبارة الدارجة ـ أو محالة إلى معنى آخر على طريقة (شيخ حسن) في فقه الضرورة!

(١١) راجع بيان «مدرسة الواحد»، صادر في الخرطوم بدون تاريخ بتوقيع: د. أحمد عبد العال، إبراهيم محمد العوام، محمد حسين الفكي، محمد عبد الله عتيبي وأحمد حامد العربي.

[redacted]

مصادرة الإبداع

لويس عوض امام المحكمة

نبيل فرج

كاتب من مصر

بناء على عقد كتابي أبرم في ١٩ أيار/ مايو ١٩٧٨، بين الهيئة المصرية العامة للكتّاب ويمثلها الشاعر صلاح عبد الصبور رئيس مجلس الإدارة طرف أول، وبين الدكتور لويس عوض طرف ثانٍ، قدم الدكتور لويس عوض للهيئة مخطوط «مقدمة في فقه اللغة العربية».

وكما هو متبع مع كبار الكتّاب، دفعت هيئة الكتّاب المخطوط إلى المطبعة على مسؤوليتها من دون أن يخضع للجنة فحص، أو توضع له تقارير المتخصصين.

وفي سنة ١٩٨٠ صدر الكتاب في ٥ آلاف نسخة. وأخذ المؤلف نسخ الإهداء الخاصة به وعددها ٥٠ نسخة، ثم وزع الكتاب على مكتبات هيئة الكتّاب في القاهرة والإسكندرية والأقاليم، وطرح في معرض القاهرة الدولي للكتاب سنة ١٩٨١.

تبلغ عدد النسخ التي بيعت من هذا الكتاب، بما فيها نسخ المؤلف، نحو ألف نسخة، أصبحت ملكية خاصة لألف شخص يتناثرون في أنحاء العالم، من عامة القراء والمثقفين والكتّاب والصحفيين والطلبة والباحثين وأساتذة الجامعة وغيرهم.

وهذا يعني أن الكتاب استكمل دورته، ولم يعد بوسع أية قوة منعه من التداول أو حجبه عن القراءة.

□ □ □

من المعروف أن خروج نسخة واحدة من الكتاب من المطابع، في زمن تقدمت فيه أدوات التصوير الفوري وطاقة المطابع، يجعل مصادرته غير ممكنة، فما بالكم إذا كان قد طرح في سوق الكتاب على امتداد مصر، وفي معرض دولي للكتاب، ووزع ألف نسخة على مدى سنتين؟!

ألا تعتبر المصادرة، عندئذٍ، مجرد حبر على ورق؟!

ومع هذا فقد تقدمت إدارة البحوث والنشر في الأزهر بمذكرة لمنع الكتاب من التداول ومصادرته، كتبها الشيخ عبد المهيمن محمد الفقي، تحمل تاريخ ٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١، وهو تاريخ اليوم التالي لمباشرة حملة الاعتقالات الواسعة التي جردها الرئيس السابق أنور السادات لكل معارضيه، حين قلب لهم فجأة ظهر المجن، وشملت اعتقال ١٥٣٦ شخصية من بينها عدد من كبار المفكرين والسياسيين والصحفيين وأصحاب الرأي ورجال الدين من المسلمين والمسيحيين، كانت بينهم أسماء طار صيتها في الآفاق، وأسماء تجاوزت السبعين من عمرها.

وتجمع آراء المعلقين السياسيين على أن هذه الحملة الغاشمة هي التي أدت إلى مصرع السادات برصاص الجنود الإسلاميين، في العرض العسكري، في ذكرى المجد السنوي لانتصارات تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، الذي أقيم بمدينة نصر في السادس من هذا الشهر سنة ١٩٨١، أي بعد شهر واحد من اتخاذ هذه الإجراءات التي قام بها رافع شعار الديموقراطية الليبيرالية، في مواجهة السياسة

السابقة لعبد الناصر، التي كانت تتجه إلى التخطيط الاجتماعي على طريق الاشتراكية.

وهكذا خضعت الكتب لما خضع له المجتمع من قوانين العسف: المصادرة للإبداع الفكري، والاعتقال للمبدعين والمفكرين.

وبسبب مذكرة إدارة البحوث والنشر في الأزهر، أبلغت جهات الأمن. وصدر في ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١ أمر ضبط الكتاب والتحفظ عليه في كل الأمكنة التي يوجد بها، تمهيداً لحرقه ـ كما هو مقرر في مثل هذه الحالات ـ في حضور مندوبي هذه الإدارة، ووزارة الداخلية، ومؤلف الكتاب.

ووجد كاتب كبير له دوره في تشكيل ثقافة العصر في بلاده، طالما دعا في كتاباته إلى حرية التعبير وحق الاجتهاد ـ وجد نفسه أمام القضاء المصري، دفاعاً عن كتابه، وعن التهم غير الصحيحة التي تعرض لها، وهي التهجم على القرآن وعلى الإسلام وعلى اللغة العربية.

وكانت المذكرة قد حددت لهذه التهم صفحات ٦٩، ٨٥، ٨٦ من الكتاب. وحوّرت كلمة «صمد» في صفحة ٣٠٥ لتعني التثليث وليس التوحيد.

ويؤكد الدكتور لويس عوض أن الذين طالبوا بمصادرة الكتاب، ونجحوا في ذلك، في ظل الجو الغوغائي الذي ساد مصر في هذه الفترة من تاريخها، بدعوى مخالفته للعقيدة وأصول الدين، هؤلاء لم يقرأوا الكتاب. ولو أنهم قرأوا صفحاته الستمائة والخمسين من القطع الكبير، لأدركوا أن المؤلف لم يخرج عما جاء في أقوال كبار فلاسفة المعتزلة، وعدد من المستشرقين الذين يعتد بهم، حول طبيعة القرآن الكريم بين أن يكون قديماً قدم الله، أو مخلوقاً محدثاً.

وهذا معناه أن المذكرة لم تصادر نصاً معاصراً خالف الاجماع الماضي، وإنما صادرت نصاً يمضي في سياق هذا الماضي، أي صادرت تراثاً عربياً للسلف العظيم، لا شك في قيمته ورفعة مستواه، هو تراث السنّة والأشاعرة، كما صادرت آراء عدد من المستشرقين الكبار مثل فلهاوزن، الذي قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بترجمة بعض مؤلفاته إلى اللغة العربية.

ورغم أن لويس عوض ينكر في كتابه صراحة أن الإسلام دين التعصب والعنصرية، فقد تسقطت له المذكرة إشارة إلى عصبية قبيلة قريش، ورأت فيما أثبته من كلمات أجنبية تدل على تفاعل اللغات، وفيما يقوله من أن اللغة العربية، مثل الهندية والأوروبية، فرع من شجرة واحدة، دعوة مفتوحة لإدخال الكلمات الأجنبية إلى اللغة العربية بحيث تفقد اللغة العربية معها شخصيتها.

ولا بد من التنويه هنا بأن المؤلف طبق في أبحاثه قوانين علم الصوتيات، وعلم الصرف أو صور الكلمات، كما ينطبق في كل اللغات، مستخدماً منهجاً علمياً مقارناً، ساعده عليه، بصورة ناضجة، اتقانه لعدة لغات أجنبية، امتحن من خلاله اللغة العربية، وتبين الصلات بين لهجاتها المتعددة، والعلاقات بين مفرداتها ومفردات اللغات الأخرى، وما بين النحو العربي والنحو في اللغات الأجنبية من وشائج.

إن اللغة، كل لغة، كما يوضح الكتاب، لا تحل في فراغ، بل هي تواضع واصطلاح، تتكون عبر التاريخ، كما تتكون الطبقات الأرضية عبر العصور.

وفي ضوء هذا المنهج تسقط كل التأويلات المنافية للعقل، التي لا تخضع للضوابط الموضوعية.

□ □ □

والمؤسف أن حكم القضاء النهائي، الذي لا استئناف بعده، جاء بعد سنوات مؤيداً للمصادرة، مع أن اللجنة التي قررت المحكمة تشكيلها في أثناء نظر القضية من الشيخ أحمد حسن الباقوري والكاتب عبد الرحمن الشرقاوي والدكتور توفيق الطويل، وقد رحل الباقوري والشرقاوي، كانت مقدرة الجهد العلمي الكبير الذي بذله الدكتور لويس عوض في كتابه الضخم، معتمداً فيه على المراجع الأساسية الهامة التي لا يمكن الطعن فيها.

ويشهد أيضاً بهذا التقرير الخطاب الذي تلقاه لويس عوض عقب صدور الكتاب من توفيق الحكيم بخط يده، في ١٨ أيار/ مايو ١٩٨١، ولم يشأ لويس عوض أن ينشره إلاّ بعد وفاة الحكيم، حتى لا يؤلب عليه الرجعية في مصر، وكانت تقف له بالمرصاد. يقول الحكيم في خطابه:

«١٨ مايو ١٩٨١

عزيزي الدكتور لويس عوض

قرأت كتابك الضخم عن فقه اللغة العربية وأعجبت بالكد والاجتهاد مع الصبر الطويل على صعوبة البحث. فمن الواضح أنه ليس كتاباً لعامة القراء ولا حتى لأكثر المثقفين، بل هو مما لا يتوافر عليه إلاّ جلة المتخصصين. ولا شك أن اللغة العربية لجديرة أن يبحث في جذورها وأصولها وفروعها المفكرون والجادون أمثالك. ولقد سبق أن بحث في ذلك المفكرون الأقدمون. فقد ذكر المفسرون أن القرآن الكريم وهو عربي صريح وجد فيه من الألفاظ التي تنسب إلى سائر اللغات. وقد قال في ذلك ابن عطية وهو من جهابذة الفقهاء المفسرين: «فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ أنها في الأصل أعجمية لكن استعملتها العرب وعرّبتها فهي عربية بهذا الوجه. وقد كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلسانها بعض مخالطة لسائر

الألسنة بنجارات وبرحلتي قريش وكسفر مسافر بن أبي عمرو إلى الشام وكسفر بن الخطاب وكسفر عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد إلى أرض الحبشة وكسفر الأعشى إلى الحيرة وصحبته لنصاراها مع كونه حجة في اللغة فعلقت العرب بهذا كله ألفاظاً أعجمية غيّرت بعضها بالنقص من حروفها وجرت إلى تخفيف ثقل العجمة واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربي الصحيح ووقع بها البيان وعلى هذا الحد نزل بها القرآن».

هذا نص ما قاله ابن عطية، فالبحث إذن في أصول اللغة العربية مما يستلزم قيام المفكرين بالبحث فيه. وكل بحث منذ وجدت الأفكار ونشأت العلوم يستوجب الخلاف والاتفاق. ومن هذا الاحتكاك العقلي في التجاور تتفتح الأذهان وتتوهج العقول وتزدهر الحضارات وهذا ما عرفته حضارة العرب والإسلام في أزهى عصورها.. لذلك سررت غاية السرور أن يقوم مفكر مثلك بالبحث في فقه اللغة ليسير في طريق الأسلاف الباحثين بهذا الصبر والجلد والاقدام دون إحجام أمام الصعوبات.

وأكرر لك الشكر والإعجاب والتقدير.

توفيق الحكيم»

كما يشهد أيضاً بهذا التقدير خطاب آخر من نجيب محفوظ، أكبر أدباء العربية، جاء فيه:

«يسعدني أن أخبرك بأنني فرغت اليوم من قراءة كتابك «مقدمة في فقه اللغة العربية»، ورغم أن فقه اللغة من المواد التي أقاربها برفق ومن بعيد، فقد بهرني منهجه العلمي ودقته الكبرى في البحث والتقصي. وبهرني أيضاً أن يصدر مثل هذا العمل الفذ في هذا الجو الثقافي الراكد. فهذه هزة نرجو أن تستمر وتزداد

قوة حتى ترجع مصر إلى سابق موقعها العلمي في الوسط العربي.

ولعل كثيرين يخالفون بعض الآراء التي وردت في مقدمة الكتاب. ولكنه الخلاف المثمر الذي يفضي عادة إلى المعارك الفكرية فتخصب الفكر والبحث وتؤيد قضية حرية الفكر التي طالما أينعت في مصر».

وكانت رسالة الحكيم ورسالة نجيب محفوظ ضمن الوثائق التي قدمها أحمد شوقي الخطيب، محامي الدكتور لويس عوض، للمحكمة. ولكن يبدو أن الحكم بالمصادرة كان جاهزاً من قبل، وإلاّ لما استهانت المحكمة بهذين الاسمين الكبيرين، توفيق الحكيم ونجيب محفوظ، وباسم لويس عوض نفسه

إن تحريم كتاب لأستاذ في حجم لويس عوض، قضى في إعداده نحو عشرين سنة، فعل ضد الحضارة. ومصادرة الفكر والحرية فعل مضاد لحركة التاريخ، ولجوهر المدنية، ولدورة الحياة، وضوء الشمس، يعود بنا إلى العصور الوسطى وإلى محاكم التفتيش، ويجب أن يجرم بكل المقاييس، ومن جانب كل المثقفين في وطننا العربي وفي العالم، حتى يمكن أن نتغلب على المشاكل العديدة التي تعوق طريق الاستنارة، وتنشأ من الانتقال من القديم البالي إلى الجديد الواعد.

ولن تكون مصر جديرة بتاريخها العريق، وبقمتها وريادتها للثقافة العربية، ما لم تتوقف هذه الممارسات المناهضة للتقدم والنمو والازدهار، التي عرضنا في هذا المقال لإحداها، وهو مصادرة كتاب «مقدمة في فقه اللغة العربية» للدكتور لويس عوض.

[redacted]

دين المحرمات

بين أهل السلطة وأهل الحديث!

عبد الغني مروة

كاتب من لبنان

الضجة قائمة ولم تقعد بعد حول كتاب أصدره الشيخ محمد الغزالي وعنوانه «السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث[1]: والكتاب لا يخلو من الجرأة طبعاً، ولكنه يلقى رواجاً واستحساناً منقطع النظير لدى جبهة واسعة من الأجيال الإسلامية، ولا سيما المثقفة، والتي تكاد تفقد توازنها وهي تتأرجح بين تزمت أهل الردة الأصولية وبين ظروف التعايش مع التطورات الحضارية والإنسانية.

وقد يكون من المؤسف له حقاً، أن يواجه المسلم العصري في بداية التسعينات مثل هذه التحديات التي يفترض أي إنسان عاقل، أن أموراً مثل حرية المرأة، لا بل الكشف عن وجهها ويديها أو الاستماع إلى الموسيقى أو غير ذلك الكثير من القضايا التي تجاوزتها الثقافة الإسلامية وحسمت الجدل فيها منذ قرون.

---

(١) انظروا دراساتنا العديدة في ذلك، تراث السلطة وتراث المعارضة، (في سبيل النشر)، مناهج التفسير ومصالح الأمة، في الدين والثورة في مصر ١٩٥٢، ١٩٨١ الجزء السابع، **اليمين واليسار في الفكر الديني**، (مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩)، ص ٧٧، ١١٦، هل لدينا نظرية في التفسير؟ لدينا أسبق نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟ عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة. سنة ١٩٦٥ - ١٩٧٦، **قضايا معاصرة**، ص ١، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦.

ونحن اليوم نودع القرن العشرين وأمتنا لاهية عابثة بالقشور من القضايا ترتع في جهالات التخلف. وكلما قام صوت ينادي بالتعقل وبالوعي تعرض، على مختلف المستويات، لشتى أنواع الترهيب أو التهديد وفي كل الحالات، يُفرض عليه حصار إعلامي ورقابي، لتطويقه أو احتوائه أو تدجينه.

وقد لاحظنا أنه خلال العقدين الأخيرين، قد قام عدد من النجوم اللامعين في ممارسة نموذج من الخطابية اللغوية وفي دغدغة عواطف المؤمنين يحاول أن يتسلق موجة عفوية من الإيمان، فلا يضيفون جديداً ولا يقدمون أية حوافز، ولا يرفعون سوى شعارات ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب، حتى بات المرء يتساءل هل خلت أمتنا من دعاة أو مصلحين أو حكماء يضعون حداً لهذه الردة المحزنة التي تشد أمتنا إلى الوراء وتحجب عن أجيالنا ظواهر النمو والتطور والتكيف مع طبيعة العصر وتحدياته.

ومن الظواهر الغريبة التي رافقت هذه الردة إنها وليدة حلف مسنون أو ربما تواطؤ عفوي بين نموذج من السلطويين الذين يهيمنون على مقدرات أمتنا في هذا الزمن الرديء وبين نموذج آخر من المحدثين اللبقين الذين لمعوا في غفلة من الزمن، عن طريق العربدة بعواطف المؤمنين.

ويستغرب المواطن العربي، والمسلم بشكل خاص، كيف أن موجة واسعة من هؤلاء المطبلين والمزمرين لم تدع إلى نظرة مستقبلية واحدة ولم تعن بأي تطلع حضاري أو تتميز بالدعوة إلى أية حوافز «تشد المواطن المؤمن إلى التفاعل مع مستجدات عصره».

وقد يبدو هذا الواقع الممزق انعكاساً طبيعياً، لسيطرة جماعات من الصف الثاني لا يمكن أن تعطي أكثر مما عندها ولا تستطيع بقدراتها المحدودة، أن تكون طليعية الطموح أو تتميز بالبعد الثقافي

والحضاري الذي يؤهلها للتنطح إلى قيادة الجماهير المؤمنة في أربعة أقطار العالم.

ومن خلال هذا التناسق التحالف بين أهل السلطة وأهل «الحديث» صار الإسلام دين «المحرمات» فقط فالفن حرام والغناء حرام، والموسيقى حرام وكشف وجه المرأة حرام وحلق اللحية حرام وكشف رأس الرجل حرام والمعارضة حرام وانتقاد السلطة حرام والشورى حرام.

وصار الشغل الشاغل لعلمائنا وأولي الألباب فينا، إصدار الفتاوى ذات اليمين وذات اليسار حول حل القضايا الجانبية والهامشية في حياتنا اليومية لاهين أنفسهم أولاً والمؤمنين ثانيا، بالقشور من مظاهر الدين وبالغيبيات والتساؤلات الاعتباطية التي لا تعني أي مسلم يواجه تحديات القرن الواحد والعشرين ويتطلع إلى مستقبل مشرق بارتياح وتفاؤل.

هل هذا هو فعلاً ما أمرنا به الله ورسوله؟

الجواب ليس عندي وإنما يعرفه «الراسخون في العلم»، ومن بينهم الشيخ محمد الغزالي.

فقد وضع الشيخ اصبعه على الجرح الذي ينزف في جسم الأمة بصراحة واضحة حيث يقول:

> «إن السلطات المستبدة قديماً وحديثاً تفسرها الخلافات العلمية التي لا تمسها! وأن حكام الجور يتمنون لو غرق الجمهور في هذه القضايا فلم يخرج.. وقد أوجع فؤادي أن بعض الشباب كان يهتم بهذه المسألة: هل لمس المرأة ينقض الوضوء أم لا؟ وكأن اهتمامه أحدّ وأشدّ من إجراء انتخابات مزورة!».

ويركز الشيخ الغزالي على استعادة الدور المفقود للمرأة المسلمة

والذي سلبه منها ما يسميه «الفقه البدوي.. والتصور الطفولي للعقائد». ويحذر أكثر من مرة على امتداد صفحات الكتاب من «تأثير» الإسلام في خانة التقاليد المألوفة في الجزيرة العربية:

«لأننا لسنا مكلفين بنقل تقاليد عبس وذبيان إلى أميركا واستراليا.. إننا مكلفون بنقل الإسلام وحسب».

ويتساءل الشيخ الغزالي: «المسلمون الآن نحو خمس العالم فكيف يعرضون دينهم على سائر الناس؟ ثم يتابع قائلاً:

«ليست مهمتنا أن نفرض على الأوروبيين مع أركان الإسلام رأي مالك أو ابن حنبل إذا كان رأي أبي حنيفة أقرب إلى مشاربهم.. فإذا ارتضوا أن تكون المرأة حاكمة أو قاضية أو وزيرة أو سفيرة، فلهم ما شاءوا ولدينا وجهات نظر فقهية تجيز ذلك.. فلِمَ الإكراه على رأي ما.. إن من لا فقه لهم يجب أن يغلقوا أفواههم لئلا يسيئوا إلى الإسلام بحديث لم يفهموه وكان ظاهر القرآن ضده... ولست أحب أن أوهن ديني أمام القوانين العالمية بموقف لا يستند استناداً قوياً إلى النصوص القاطعة، وإذا كان المسلمون الآن أكثر من مليار نفس، فما معنى التطويح بكرامة خمسمائة مليون امرأة لقول أحد من الناس؟».

ويعود الشيخ الغزالي إلى تأكيد الرسالة الإنسانية الشاملة التي بنيت عليها الدعوة الإسلامية وينتقد بشكل مباشر المحاولات التي يقوم بها بعض المسلمين العرب لفرض تقاليدهم على الدين الإسلامي فيقول:

«المأساة أننا نحن المسلمين مولعون بضم تقاليدنا وآرائنا إلى عقائد الإسلام وشرائعه لتكون ديناً مع الدين، وهدياً من لدن رب العالمين. وبذلك نعد عن سبيل الله»!

«وقد رأيت في هذه الأيام من يسمي نفسه أمير جماعة، والجهد الذي يتصبب له عرقاً وهو يقوم به، هو إشاعة النقاب بين النساء. أو إشاعة الجلباب بين الرجال، أو تحريم الذهب على النساء والرجال جميعاً، أو ترك شعر اللحية ينمو فلا يؤخذ منه شيء لقاء الله!» أهذه غايات تتكون لها جماعات.

ويرى الشيخ الغزالي أن الإسلام أوجب كشف الوجه في الحج وألفه في الصلوات كلها، «أفكان بهذا الكشف، في ركنين من أركانه، يثير الغرائز ويمهد للجريمة.. ما أضلّ هذا الاستدلال. وما قد رأى النبي، صلى الله عليه وسلم، قط أنه أمر بتغطيتها، فهل أنتم أغير على الدين والشرف من الله ورسوله؟

وينتقل الشيخ الغزالي إلى أمر آخر وهو تحريم الغناء، واستشهد بابن حزم وقال:

«الحق أن الغناء كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح، فهناك أغانٍ آثمة وهناك أغانٍ سليمة الأداء، شريفة المعنى قد تكون عاطفية وقد تكون دينية وقد تكون عسكرية تتجاوب النفوس معها.

ثم يحرص الشيخ الغزالي على تأكيد قناعته بالاستماع إلي الأغاني الشريفة ولا يرى في ذلك حراماً لا بل يطرح تساؤلاً أممياً في هذا المجال ويقول أن أهل القارات لهم غناء يجمعون عليه وأنهم يخلّدون مؤلفي الموسيقى السيمفونية والأوبرا ويطبعون كتب الروائيين مرات ومرات ويعتبرونها أعمالاً أدبية عظيمة يلزم كل طالب في المدارس أن يدرسها ويعتبرون تكريس الحياة لأي فرع من هذه الفنون الجميلة من أشرف المقاصد وأكثرها جداً ويستدرك قائلاً:

«ما المنهاج الإسلامي الذي أقدمه لهذه الأوساط. هل أطلب إليهم إلغاء الفنون الجميلة جملة وتفصيلاً؟ وعلام اعتمد في

هذه الطلب؟ على جملة من الأحاديث الواهية والموضوعة، لا وزن لها في مجال التمحيص العلمي!».

ويكرر الشيخ الغزالي اتهامه الواضح والصريح للقيادات الإسلامية العربية بشكل خاص ويخاطبها بقوله:

إن الإسلام ليس ديناً إقليمياً لكم وحدكم، إن لكم فقهاً بدوياً ضيق النطاق! وعندما تضعونه مع الإسلام في كفة واحدة وتقولون: هذه الصفقة لا ينفصل أحدها عن الآخر فستطيش كفة الإسلام وينصرف الناس عنه. وهذا ظلم كبير لرسالات الله وهداياته.

□ □ □

ويبدو واضحاً من خلال تصفح الكتاب أن الشيخ الغزالي يركز بشكل خاص على ضرورة عدم الخلط بين التقاليد العربية القديمة منها أو الجديدة وبين نشر التعاليم الإسلامية فهو ينتقد وبشكل سافر لا يخلو من العنف في كثير من الحالات، مثل هذه المحاولات التي تلصق بالدين الإسلامي شعارات أو عادات ليست من صلب العقيدة ويستعرض الشيخ الغزالي الكثير من هذه العادات فيقول:

«كان العرب يأكلون بأيديهم، وتلك عادتهم. ولا غرابة إذا كان الآكل بيده يلعق أصابعه.. ولكن جعل هذه العادة ديناً، لا أصل له.. وفي هذه الأيام تذهب وفود المسلمين إلى أوروبا وأميركا ويمكن أن يتميزوا عن غيرهم في آداب الأكل بترك المحرمات وتسمية الله مثلاً، أما الجلوس على الأرض حتماً والامتناع عن استعمال الملاعق والحرص على لعق الأصابع.. الخ فهذا تنطع أضرَّ بالإسلام ورسالته وأطلق ضد المسلمين شائعات رديئة.

ويعدد الشيخ الغزالي عادات عربية أخرى فيقول إنه ليس للإسلام

زي معين والمسلم يرتدي ما يشاء غير جانح إلى إسراف أو خيلاء. ويتوج كلامه بقوله:

«إن الجلباب العربي في عواصم عالمية أمسى شارة على الإسراف السفيه والانطلاق المجنون وراء شهوات مطاعة وأهواء جامحة! أذلك ما يخدم الإسلام وينشر دعوته؟

ويختم الشيخ الغزالي كتابه في شؤون أمتنا الراهنة ويرثي لحال الشعوب الإسلامية ويتكلم بإسهاب عن مبدأ «الشورى» في الإسلام ويقول إنه مبدأ عظيم ولكن «تحقيق الشورى وضبط أجهزتها لم يتقرر لدينا» والشورى في دولة الخلافة برزت في صور شتي وليس المهم أي طراز ستمسك به، بل المهم أن نوفر الضمانات والأساليب التي تجعل الشورى حقيقة مرعبة فيختفي الفرد المستبد، وتموت الوثنيات السياسية، ويترجح الرأي الصحيح دون عوائق. ويتقدم الرجل الكفء دون أحقاد.

ويستدرك الشيخ الغزالي بقوله:

«لقد نقل الشرق الإسلامي صورة للديموقراطيات الغربية في مرحلة هابطة من تاريخه صرعته فيها مواريث جاهلية وخدعته تقاليد استعمارية سفيهة فماذا حدث؟ تمّ تزوير الانتخابات على نحو مذهل وشقت الوثنيات السياسية وسط هالة من تأييد شعبي مكذوب! ولو أن بعثة من النقاد والرواد زارت مزبلة التاريخ لوجدت في رغامه عدداً من زعماء العرب والمسلمين قتلوا الآلاف المؤلفة لتكون لهم أمجاد ولتهتف بأسمائهم بلادا!».

ويتابع الشيخ الغزالي قائلاً:

«.. ونحن نطلب الشورى، ونريد اعتبار الوسائل المؤدية لها

فروضاً عينية على أساس من القاعدة الفقهية «ما لا يقوم الواجب إلاّ به فهو واجب».

ويتقاضانا ذلك وضع تفاسير صحيحة لأحاديث الأمر والنهي وتغيير المنكر ومقاومة مرتكبي الكفر البواح، وتوضيح الفروق الدقيقة بين المعارضة المشروعة والثورة التي تنقض بنيان المجتمع، أو بين النقد الواجب، والخروج المسلح...

من خصائص «الديموقراطية» الحديثة أنها اعتبرت المعارضة جزءاً من النظام العام للدولة! وأن للمعارضة زعيماً يعترف به ويتفاهم معه دون حرج! ذلك أن مالك السلطة بشر له من يؤيده وله من ينقده، وليس أحدهما أحق بالاحترام من الأخر..

والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيراً من تعاليم الخلافة الراشدة، فإن علي بن أبي طالب لم يشبَحْ من عارضوه، أو يحشد الجموع لضربهم، بل قال لهم: ابقوا على رأيكم ما شئتم على شرط ألاّ تحدثوا فوضى ولا تسفكوا دماً، أي أن الرجل العظيم يريد معارضة بناءة لا هدامة، ولا يرى أن الاعتراض على شخصه منكراً!

ويختتم الشيخ الغزالي كتابه بقوله:

«إن هناك من يريد قتل الشعب باسم الشعب ووأد الحرية باسم الحرية. وفي مزبلة التاريخ، كما قلنا آنفاً، زعماء من هذا القبيل المحقور، فعلوا بالمسلمين الأفاعيل! ..وهناك من رجال الدين من يمشي في مواكبهم راغباً في دنياه، زاهداً في أخراه، مستوجباً لعنة الله...!

[redacted]

الأدب والأزهر

غضب إسلامي على رواية من اميركا اللاتينية

د. صبري حافظ

كاتب من مصر

شهدت القاهرة معركة ثقافية حامية حول رواية كاتب بيرو الكبير ماريو فارجاس ليوسا (من قتل موليرو) التي ظهرت ترجمتها مؤخراً ضمن سلسلة (روايات عالمية) التي تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. بدأت بدعوة سيد الغضبان على صفحات جريدة (الشعب) وهي جريدة التيار الإسلامي، إلى مصادرة الرواية والتحقيق مع مترجمها وناشرها، واستعداء السلطات على كل من له علاقة بها لأن بها بعض التعبيرات الخادشة للحياء. ولولا أن مؤلفها من بيرو ولا يقع تحت طائلة القانون المصري (الذي لم تستطع ذراعه القصيرة أن تمتد حتى السفارة الأميركية بالقاهرة عندما انتهكته بالنسبة إلى قضية تنظيم ثورة مصر، ناهيك عن عبور القارة والمحيط إلى بيرو) لطالبوا بشنقه هو الآخر. وقد رد عليه فتحي العشري المشرف على السلسلة التي صدرت عنها الرواية موضحاً أن مترجم الرواية الدكتور حامد أبو أحمد مدرس بجامعة الأزهر، وبالتالي لا يقل عنه غيرة على الأخلاق الكريمة والقيم الإسلامية، أو إحساساً بما يخدش الحياء. فما كان منه إلاّ أن طلب تدخل الأزهر في القضية مستعدياً شيخه عليها، لأن مترجم هذه الرواية عضو في هيئة

التدريس بإحدى كلياته، وتدخل وزير الثقافة فيها لأنها صدرت عن إحدى الهيئات التابعة له. ثم تدخل في القضية بشجاعة الكاتب والروائي المعروف جمال الغيطاني في (الأخبار) مدافعاً عن حرية الإبداع متصدياً لمحاكم التفتيش الجديدة، وأيده في هذا الموقف الكاتب المؤرخ جلال السيد على صفحات (الجمهورية). ثم بدأت موجة من المناقشات الحامية على «صفحة الأدب» بجريدة (الأخبار) حول هذا الموضوع شارك فيها عدد كبير من الكتّاب والمثقفين. وخرجت القضية من صحيفة (الأخبار) لتشغل الرأي العام الثقافي كله. ومع ذلك فقد بدأت إدارة الأزهر في التحقيق مع مترجم الرواية التي تعد من عيون أدب أميركا اللاتينية المعاصر. وبدأ بالفعل فرض شيء من الحصار على تداول نسخها، وأخذ الخوف من شراسة هذه الموجة الجاهلة يسفر عن نفسه في أكثر من صورة بعد أن بلغت تراكماته مرحلة التحول إلى التغيرات الكيفية.

والواقع أن هذه القضية ليست إلاْ أحدث فصول زحف الظلام الحثيث على وجه الواقع الثقافي المصري خاصة والواقع العربي عامة. لأن ريادة مصر لا تكون في عصور النهضة والازدهار وحدها، وإنما تكون كذلك في أوقات التردي والسقوط. لذلك فإن بداية استئصال البديهيات الفكرية والعقلية التي بذلت الأجيال السابقة من الكتّاب والمفكرين العرب زهرة العمر لترسيخها في مصر لا بد وأن تنعكس آثارها السيئة على الثقافة العربية برمتها. ومن هنا فإن ما يدور في مصر الآن ما هو إلاّ مجرد مؤشر خطير على مدى تغلغل الانغلاق والتخلف في آليات الفكر العربي المعاصر، وعلى مدى تأثير هذا التخلف والانغلاق على رؤية الكتاب، ناهيك عن جمهور القراء، للأدب والفن عموماً. إذ تجيء هذه القضية بعد أحداث الصعيد التي اقتحمت فيها قوى الظلام

والتخلف حفلاً مسرحياً أقامته إحدى فرق الهواة المشكلة من شباب الجامعة في قرية «كودية الإسلام»، فهاجمتها بالعصي والسلاسل الحديدية الغليظة «الجنازير» والخناجر وأراقت في ساحة حفلها الدماء بدعوى مخالفته لتعاليم الإسلام، والإسلام من كل هذا اللغو براء. والغريب أنه كان بين المهاجمين عدد من المدرسين الذين تعهد إليهم الدولة بتربية النشء على حساب دافعي الضرائب ومن حر أموال الشعب المصري الفقير، فما الذي يلقنه مثل هؤلاء المدرسين لأبنائنا الصغار من قيم ومبادىء وتصورات؟ وتجيء كذلك بعد أحداث «جامعة المنيا» التي حاصر فيها مثل هؤلاء الناس احتفال الجامعة بمهرجان طه حسين، واقتحموا قاعته، واستولوا على الميكروفون فيه أثناء مداولات المثقفين معلنين تكفير كل هؤلاء الذين «تحلقوا حول اسم الكافر والمتشكك طه حسين»، ولولا أن الذي كان على المنصة في ذلك الوقت هو الناقد الكبير محمود أمين العالم الذي أصرّ على مواصلة حديثه صارخاً «لن أبرح هذا المنبر حتى لو جرى دمي فوقه، وسأواصل كلامي حتى الشهادة» لنجح دعاة الظلام في فرض إرهابهم على المكان، كما فعلوا في أكثر من مناسبة. كانت آخرها لمرارة المفارقة في مهد الحركة العقلية العربية في مصر، في كلية الآداب بجامعة القاهرة، عندما أصرت فيها بعض عناصر الجماعات التي تدعو نفسها بالإسلامية على إلغاء الاحتفال السنوي لتكريم خريجي الكلية لأن فقراته تضمنت أغنية، والغناء في عرف هؤلاء حرام، والموسيقى عندهم رجس من عمل الشيطان. واستخدموا أساليبهم العنيفة في الاستيلاء على الميكروفون بالقوة، وإطفاء الضوء، وإرهاب الحاضرين، والإعلان عن معصيتهم. وقد أذعنت لقوتهم الهمجية إدارة الكلية وعميدها الدكتور عبد العزيز حمودة، الذي تنادي مسرحيته التي كانت معروضة على المسرح القومي

بشيء، ويخبرنا سلوكه مع طلابه بشيء مغاير. فاستطاعت بذلك قلة من الجهال أن تطفيء نور العلم والمعرفة وأن تفرض جهالاتها على أساتذتها أنفسهم. فأي أساتذة هؤلاء؟ وأي مثل يقدمونه لطلابهم؟

□ □ □

تكتسب هذه القضية أهمية كبيرة لأنها مؤشر هام على حالة فكرية وحضارية خطيرة تستحق أن نتريث عندها، وأن نفكر في عواقبها الوخيمة. ولأنها تريق بجرة قلم كل القيم التي رسختها نضالات أجيال متعاقبة من المثقفين المصريين من أجل إرساء قواعد التفكير العقلي الحر، وضمان حرية الكاتب في التعبير الجاد عن اجتهاداته وآرائه. ولأنها دليل على استحكام حلقات الانغلاق الفكري عما يدور في العالم وهذه أولى مراحل الدخول في دياجير الظلام تترعرع في حلكته الماكارثية ومحاكم التفتيش الجديدة، وتزدهر في عتمته عمليات منح صكوك الغفران ومنعها وفقاً لأهواء الجمود والتخلف وخدمة لسياسات التبعية والتردي. ولأنها أحد تبديات المرحلة الجديدة في مسلسل اجتياح العقل العربي والذي بدأت مرحلته الأولى بخلق المناخ الطارد للعناصر الثقافية النظيفة من بعض مواقع العمل الثقافي والإعلامي في الواقع العربي في مصر وغيرها من البلدان العربية، ثم إغلاق ساحة التعبير الفكري الحر الأساسية في العالم العربي بتدمير بيروت، وخلق منابر النفط الخليجية التي ترمي إلى استيعاب طاقات العقل العربي على التعبير بحصارها في منابر غير مقروءة، وبالتالي اخصاءها والإجهاز على احتمالات فاعليتها. أما المرحلة الثانية والتي نرى بوادرها في كل مكان، فتتمثل في الإجهاز على قدرة العقل العربي على التفكير. وفي تدمير بديهيات الفكر الحر الأولية حتى يسهل إدخال العالم العربي

كله، وقد تحول إلى جثة بلا عقل، إلى ظلام العصور الوسطى. ولا بد هنا من أن نشير إلى أن المتابع للمشهد الثقافي يلاحظ أن ثمة ارتباطاً بين كل هذه الأشياء جميعاً، وأن زحف الظلام الحثيث قد بدأ أولاً بالهجوم على الأهداف السهلة الواضحة من مسرح وموسيقى وغناء. ثم أخذ في تصعيد حملته بالاقتراب من الكتاب الأدبي الجاد. لأن الكتاب الجاد هو الذي ظل صامداً في الساحة أمام زحف الكتيبات «الدينية» التي يزيد حظها من الخرافات والخزعبلات عن حظها من الدين القويم. فقد أغرقت هذه الكتيبات المغشوشة الأسواق، وها هي تحارب لتطرد كل الكتابات الجيدة من السوق حتى تنفرد وحدها بعقل القارىء المصري وتعيث فيه تخريباً وإفساداً. لأن هذا المناخ المعتم الغريب المرهص بنجاح المرحلة الثانية يحكم قبضته بالتدريج على الواقع الثقافي المصري فلا بد على كل الكتّاب والمثقفين العقلانيين أن يحاربوا بشجاعة ضد استفحال خطره، وأن يناضلوا من أجل الدفاع عن قيم الحرية والعقلانية.

□ □ □

الحرب التي ندعو إليها هنا من ضرورات العمل الثقافي الملحة، إذا كان على الواقع الثقافي المصري أن يخرج من إسار الانغلاق الرهيب الذي أحكم عصر السادات الكئيب حلقته حول العقل المصري، فارتد إلى عصور الظلام والتخلف. فمن أغرب مفارقات هذا العصر، والتي استمرت آلياتها فاعلة بعده وحتى الآن، هي ارتباط الانفتاح الاقتصادي بالانغلاق الثقافي والفكري في مصر طوال العقدين الأخيرين. ففي الوقت الذي تغزو فيه الأسواق المصرية منتجات العالم الخارجي بصورة تهدد الاقتصاد القومي وتعصف بقدرته على التطور والصمود، توشك ثقافتنا وأدبنا أن

تنغلق عن انجاز ماضيها القريب، بل وعن انتاج الثقافة العربية المعاصرة في أقطار الوطن العربي الأخرى، ناهيك عن بقية الثقافات الإنسانية. وهذا الانغلاق عن الإنجاز العربي هو الذي خلق هذا التناقض الجديد في الثقافة العربية بين المركز والهوامش. وهو الذي أدى إلى انبثاق حركات ومبادرات ثقافية في أطراف الوطن العربي وحتى خارج حدوده، بعد أن سمحنا بتدمير المركزين الثقافيين الكبيرين: القاهرة وبيروت. وإعلان الحرب الذي أدعو إليه هو إعلان لحرب دفاعية ضد هذا الهجوم الرهيب على العقل العربي. وهي حرب لا بد أن يحاربها الكتّاب والمثقفون العلمانيون بناء على قيمهم العقلية والفكرية ودون أن تستدرجهم ممارسات العدو الفاشية إلى التخلي عن أغلى قيم العقل العربي وهي الحرية. فلا بد من أن ندعو إلى حرية هذا العدو الفكري في التعبير عن نفسه دون وصاية على أحد. فالمشكلة ليست في أن من حق هؤلاء الناس أو غيرهم رفض المسرح أو الغناء أو حتى الكتاب الأدبي الجاد، فهذا حق لا نزاع عليه. ولكنها في أن يحاول هؤلاء فرض رؤيتهم وانغلاقهم على المجتمع كله. لا بالكلمة والموعظة الحسنة، وإنما بأساليب الإرهاب الفاشي من خناجر وجنازير وإطفاء لأضواء العقل والرؤية. فليست الحرب التي أدعو إليها حرب تستخدم فيها أسلحة القمع والإرهاب، لأنها في حقيقتها حرب على القمع والإرهاب، ومن أجل إعلاء شأن الحرية. وإذا كانت الفاشية قد استفادت من مناخ الحرية في إفساد الشباب، فليس الخطأ في هذا خطأ الحرية كما يزعم البعض، وإنما الخطأ في أنها كانت حرية منقوصة. أتاحت لتيار بعينه أن يزدهر عن طريق قمعها للتيارات الفكرية العقلانية الأخرى التي تستطيع في مناخ مفتوح أن تتصدى لكل ترهات التخلف، وأن تفند كل مقولاته الداعية إلى الانغلاق.

فهذا الانغلاق كان وراء تلك المعركة الأخيرة التي ثارت حول

رواية ماريو فارجاس ليوسا (من قتل موليرو؟). فلولا هذا الانغلاق الثقافي الذي خيم بكلاكله على مصر في السبعينات والثمانينات، وهما عقدا ازدهار أدب أميركا اللاتينية في العالم، وبروز نجومه الأدبية الكبيرة ـ ومن بينها فارجاس ليوسا نفسه ـ لعرفنا عنه ما يمكننا من أن نفهم الإشارات التي تبدو للنظرة الجاهلة بشفرة هذا الأدب وتقنياته خادشة للحياء في تلك الرواية في سياقها الصحيح. ولأدركنا أن هدف تلك الإشارات هو بالضبط عكس ما فهمه البعض منها، لأنها تهدف إلى التنفير من الجعجعات الجنسية الفارغة والبذاءات اللفظية، التي تداري العجز الفعلي في واقع بلدان أميركا اللاتينية، التي يعاني إنسانها من العنة الروحية والنفسية والفكرية معاً. ولأنها أبعد ما تكون عن أدب الجنس أو الإثارة، فهي جزء من بنية الرواية الأساسية، وهي بنية متعددة الدلالات، لا يعد الجنس من موضوعاتها الأساسية أو حتى الثانوية، وإنما تهتم الرواية كما سنرى بموضوع من الموضوعات الجوهرية في بلدان أميركا اللاتينية خاصة، وبلدان العالم الثالث عامة، ومنها مصر بالقطع، وهو سيطرة التفكير الخرافي أو الخيالي على الواقع وبلورته لحالة من العمى الفكري الذي يحول دون أفراده ورؤية حقيقة واقعهم، أو فهم آلياته. وتكشف عن الطرق المعقدة التي تلجأ إليها مثل تلك المجتمعات للتمويه على الحقيقة وطمس ملامحها، وإعطاء الوهم أو التصور السياسي المخترع سلطة قهرها، إلى الحد الذي ينحو بالكثيرين من أفرادها إلى تفضيل الوهم المريح على الحقيقة المقلقة.

لذلك كان المفارقات المؤسية أن تتعرض رواية (من قتل موليرو) لتلك الملابسات التي تعد برهاناً على صدق حدوسها. وكان من المفارقات أيضاً أن تكون تلك الرواية بالذات هي النص الذي يختاره اليمين الإسلامي لينقل حملته من الفنون المرئية إلى الكتاب.

لأن ظهور هذه الرواية الجديدة ينطوي على بوادر محاولة للخروج من إسار الحصار الذي فرضه علينا الانغلاق الثقافي الطويل. فقد ظهرت ترجمتها العربية مباشرة عن الأسبانية في القاهرة قبل أن تظهر ترجمتها الانكليزية في لندن. فما أن عدت من القاهرة إلى لندن حتى وجدت أن ترجمة هذه الرواية للإنكليزية لم تصدر إلا في مطلع شهر أيار/ مايو ١٩٨٨ عن دار «فابر وفابر» مع أنها قد أثارت تلك الضجة في القاهرة ابتداء من أواخر آذار/ مارس ١٩٨٨ وعقب ظهور ترجمتها في بدايته. لكن شتان بين استقبال الواقع الأدبي الإنكليزي لها وبين استقبال واقعنا المصري المسكين. حيث لا يمكن أن نفصل بين الدعوة إلى مصادرتها وبين موجة التخلف العاتية التي تفضل دفن الرأس في الرمال على رؤية الحقيقة والتحديق فيها، والتي يسعدها الانغلاق عن العالم بدلاً من محاولة فهم اجتهادات ثقافاته المختلفة.

وهذه بالضبط هي الحالة التي تقدمها رواية (من قتل موليرو؟) إذ تقدم لنا قصة تبدو على السطح كأنها قصة بوليسية: قصة اكتشاف جريمة مقتل هذا الفتى البسيط الذي وجد أحد الرعاة جثته عارية وقد شوهت أعضاؤها الجنسية بشكل رهيب، والبحث عن الجناة وتقديمهم للعدالة. أقول تبدو كأنها قصة بوليسية لأنها تستخدم تقنيات القصة البوليسية المعروفة بل وتدير حواراً تناصياً (أي حواراً يشي بالتفاعل بين النصوص الأدبية وتثقله الإحالات إلى رؤاها) بين شخصيتيها الرئيستين ضابط الحرس المدني سيلفا وتابعه ليتوما وبين شرلوك هولمز وتابعه واطسون، وإن أعطت لواطسون فيها أي ليتوما دوراً رئيسياً يفوق في أهميته دور الضابط سيلفا نفسه. لأن ليتوما المندهش دوماً من مهارة ضابطه في إلقاء الأسئلة يتسم بقدرة خارقة على الرؤية، والرواية المرئي فيها في مقابل المحكي والمستنتج، وتقيم بينهما جدلاً دائماً ثرياً بالإيحاءات.

مما يجعل من بنيتها الروائية تنويعاً آخر على القضية الأساسية التي تطرحها: قضية الجدل بين المرئي والمحكي، بين الواقع والوهم، بين الحقيقة المفتتة والأفكار والرؤى المتماسكة المفروضة على الواقع والعاملة على تنحية أي أثر للحقيقة من ساحته.

ولكننا إذا ما تجاوزنا عن هذا الظاهر الخادع وتأملنا الرواية قليلاً سنجد أن الحبكة البوليسية، مثلها مثل الإشارات الجنسية النادرة التي أثارت اليمين عليها، ليست إلاّ الإطار الخارجي الذي تدير في ساحته قضاياها الأساسية. لأن الرواية بدءاً من عنوانها الاستفهامي تريد من قارئها إمعان التفكير في أحداثها، لا لمعرفة من قتل موليرو، لأنها تجيب صراحة على هذا السؤال بالقرب من منتصفها، ولكن لمعرفة المناخ الذي دار فيه القتل والذي يوشك فيه القاتل أن يكون ضحية كالمقتول تماماً. فالصيغة الاستفهامية في العنوان هي الصيغة الأساسية في الرواية كلها، لأنها رواية التساؤلات الملحاحة التي تحيط بكل الملابسات التي تنطوي عليها، والتي تجعل لها أكثر من حبكة، وبالتالي أكثر من قراءة، وأكثر من تفسير. وهذه الصيغة الاستفهامية تنطوي بطبيعتها على رفض للأفكار الجاهزة والتصورات الثابتة ذات الأفق الضيق. إنها صيغة عقلانية وجدلية بطبيعتها، لأن طرح السؤال الذي نعرف الإجابة عليه، يعني أن هذه الإجابة السهلة، أو الظاهرية، ليست بأي حال من الأحوال الإجابة المرجوة أو المبتغاة. ومن هنا كان على القارىء ألا يقنع بتلك الإجابة التي تشير بأصابع الاتهام إلى الكولونيل منيدرو أو الملازم دوفو، وأن يبحث وراءها، في مكونات الواقع الاجتماعي المعقد الذي تدور فيه الرواية عن الأسباب الحقيقة التي أدت إلى قتل موليرو، والتي جعلت قتله مباحاً لم يعاقب عليه مرتكبوه. قتل لا يزال يبحث عن عقوبة.

□ □ □

الواقع أن هذه الرواية ـ كمعظم الروايات الجيدة ـ مفتوحة لأكثر من قراءة. فمن الممكن قراءتها كما ذكرت من قبل على أنها رواية بوليسية خفيفة تبحث بطريقة فيها مزيج من الفكاهة والسخرية عمن قتل موليرو، وتتابع التحقيق بأسلوب يكشف لنا عن الكثير من خصائص المجتمع الريفي في أميركا اللاتينية. وهي من هذه الناحية تنطوي على سخرية ضمنية بالقصص البوليسة التقليدية، وخاصة قصص شرلوك هولمز التي تعتمد على أسلوب الاستنباط العقلي والاستنتاج المنطقي. فالعالم الذي تدور فيه عالم لا تصلح معه تلك الأساليب العقلية الباردة. ليس فقط لأنه عالم حسي بالدرجة الأولى، ولكن أيضاً لأن منطقه العقلي مغاير كلية للمنطق الأوروبي الذي تربى عليه قراء القصص البوليسية. ومن الممكن كذلك قراءتها على أنها رواية اجتراء موليرو وهو من فئة «الشولو» (وهي فئة الفلاحين ذوي الأصول الهندية والبشرة الملونة، أو بالأحرى فئة سكان أميركا اللاتينية الأصليين) على إقامة علاقة مع إليسيا ابنة رئيس القاعدة الجوية التي تطوع للعمل فيها، وهي بيضاء (أي فيها بعض دماء المستعمرين البيض) والهرب معها للزواج. وفي هذا انتهاك صريح «للتابو» الاجتماعي الأساسي الذي يحتم على أهالي البلاد الأصليين البقاء في أسفل السلم الاجتماعي وعدم الاجتراء على التطلع إلى الارتباط بمن هم في أعلاه. ولهذا كان لا بد لمن انتهك هذا «التابو» أن ينال عقابه الرادع. ولهذا يقوم الأب ـ غسلاً للعار ـ هو وخطيب الإبنة الملازم دوفو ـ وهو ضابط أبيض بنفس القاعدة ـ بمطارد موليرو ثم قتلهما إياه وإخصاء جثته. والإخصاء هنا عمل له دلالاته في عالم الأعراف وانتهاك التابوهات المقدسة في شعائر الديانات الأميركية الجنوبية القديمة.

كما يمكن أيضاً قراءتها على أنها رواية العلاقة الشاذة (أو وهم العلاقة الشاذة التي تتصورها الفتاة أو تشيعها حول أبيها بسبب

مسؤوليته عن موت أمها) بين الكولونيل ميندرو رئيس القاعدة الجوية وابنته، ومحاولة تلك الإبنة للانتقام منه بإقامة علاقة مع هذا الفلاح «الشولو» الذي حدث أن كان أكثر حيوية وموهبة من كل من الأب والخطيب الأبيض. وتوريط الأب في موقف محرج هو والخطيب الهش الذي اختاره الأب لها. وهي من هذه الناحية تنطوي أيضاً على مقارعة التابو الأول بتابو آخر، هو العلاقة بالمحارم، حتى نلمس من نوعية ردود الأفعال الشعبية لتلك القصص المختلفة وتباينها مدى ما ينطوي عليه الضمير الجمعي المشوه من رياء ونفاق اجتماعي. ويمكن قراءتها كذلك على أنها رواية إخفاق الملازم دوفر في الفوز بقلب إليسيا، وجنونه عندما اكتشف حبها لموليرو ذلك الفلاح «الشولو» الذي أغواها بصوته العذب، وعزفه الجميل على الجيتار، وأغنياته الرقراقة، ثم قتله لموليرو ووضعه للمسدس في يد إليسيا لتقتله، لكنها ترفض ذلك وتذهب إلى مركز الشرطة لتترك ورقة لسيلفا تقوده إلى خيط اكتشاف الحقيقة، ثم تتكفل هي فيما بعد بوضع النقط فوق الحروف وتصحيح أخطاء استنتاجاته، أو بالأحرى تخطىء صحيحها.

لكن هذه القراءات الأربع ليست إلاّ أربعة شراك منصوبة لإخفاء القراءة، أو القراءات الأعمق وأهمها قراءة الرواية على أنها محاولة للكشف عن التيارات المرضية المتحكمة في مجتمع بيرو والتي تجعل أغلبية أبناء هذا المجتمع، وأصحاب أرضه التاريخيين قلة مستضعفة في بلادهم، ما أن تتمكن بسبب مواهبها الحقيقية وإبداعها المتميز من تحقيق بعض المكاسب حتى تنهال عليها عقد الغزاة بالقتل والتجريح. أو قراءتها على أنها دراسة في حالة العمل الجمعي التي تجعل مجتمعاً بأكمله عاجزاً عن التعامل مع الحقيقة، ومن هنا يرفض تصديقها، وينسج بدلاً منها قصصاً أخرى خيالية يرتاح للاعتقاد بصحتها، لأن القرية ترفض تصديق الحقيقة التي

كشفت عنها تحقيقات الضابط سيلفا وتردد مجموعة من الأقاويل مفادها أن موليرو قد قتل لارتباطه ببعض أعمال القطط السمان غير المشروعة في مجتمعه، أو لعلاقته بعملية نهب أو تهريب كبيرة، أو التضحية به لاكتشافه سر ما كان له أن يكتشفه. بل إن المجتمع برمته يعاقب من لا ينصاعون لحالة العمى الاجتماعي تلك، ويجرؤون على الرؤية. وذلك من خلال معاقبة الضابط سيلفا وتابعه ليتوما بنقلهما كل إلى منطقة نائية معزولة. أو قراءتها على أنها دراسة في موضوع «الماتشيزمو» أو التباهي بالذكور في الثقافة الأسبانية عموماً، حيث يلجأ الرجال في تلك الثقافة إلى استزراع الشعر في صدورهم لتدعيم مظاهر رجولتهم. ومن هذا المنظور وحده لا بد من النظر إلى كل الإحالات الجنسية في الرواية لأن هذه الإحالات لا يقصد بها الجنس كما تبدو للقراءة السطحية، ولا يمكن فصلها عن مفهوم «الماتشيزمو» اللاتيني بكل تعقيداته الاجتماعية والنفسية وبما فيه من فصل بين الرجولة كمظهر والرجولة كممارسة. حيث تحتل الرجولة المظهرية مكانة أعلى على سلم المكانات الاجتماعية والعوامل النفسية من تلك التي تحتلها الرجولة الممارسة.

إذ تبدأ الرواية بتلك الجثة المخصاة كرمز لانتهاك الرجولة، ولكنها تعالج انتهاك الرجولة بشكل متعدد الدلالات من خلال هذه البداية الصادمة، والتي تنبع صداميتها وحدتها من أنها انتهاك للرجولة المظهرية قبل أي شيء آخر. فالرجولة المنتهكة على السطح هي رجولة موليرو، ولكن في عمق العمل يكتسب هذا الموضوع أبعاداً متراكبة. لأن موليرو المخصي الذي ينتمي إلى فئة «الشولو» هو الشخصية الوحيدة التي حققت رجولتها الفعلية. وهو الذي انتهك رجولة الكولونيل ميندرو والملازم دوفو. ولأن تفاصيل الأحداث تكشف لنا أن كلاً من ميندرو ودوفو يفتقران حقاً إلى أي معنى من

معاني الرجولة. بل إن مسألة الرجولة المنتهكة أو المستباحة هذه تنطوي على معنى أعمق، وهو أن انتهاك الحقيقة مظهر من مظاهر انتهاك رجولة هذا المجتمع كله، ليس فقط لأن من يكتشف الحقيقة منتهك الرجولة، ولكن أيضاً لأن الرواية تريد أن تقول إن أحداثها كلها تدور في مجتمع بلا رجولة: مجتمع يفضل استمراء الأوهام على مواجهة الحقيقة. مجتمع يمضي الجناة فيه بلا عقوبة، ولا يعاقب فيه إلاّ من يجرؤ على البحث عن الحقيقة واكتشافها. مجتمع نجحت فيه اللاعقلانية فيه في السيطرة كلية على مقدراته، حتى اندحرت أمامها كل محاولة لتحكيم العقل أو المنطق. مجتمع استعبدته أفكار مستعمريه وتركت في نفسه قروحاً نفسية واجتماعية وأخلاقية لا مداواة لها. إذ تطرح الرواية أحداثها كلها على أنها استعارة أدبية تطمح إلى التعبير عن قضايا واقع اجتماعي وسياسي معقد. وهي استعارة لها مجموعة من القواعد أو المفاتيح الثاوية في الشفرة المتميزة لأدب أميركا اللاتينية المعاصر.

□ □ □

إن روايات فارجاس ليوسا في واقع الأمر استعارات تعبيرية تحتاج فك شفراتها الدلالية إلى الإلمام ببعض قواعد أجرومية التعبير الأدبي الجديدة التي صاغها كتّاب أميركا اللاتينية الكبار، ومنهم بالقطع كاتب بيرو الكبير فارجاس ليوسا نفسه. فقد استطاع هؤلاء الكتّاب وفي مقدمتهم لوي بورخيز، وجارسيا ماركيز أن يفرضوا هذا الأدب على العالم، وأن يغيروا من قوانين تلقي العمل الأدبي، وقواعد التعامل مع مادته. ولولا سيادة الانغلاق الثقافي في السنوات الماضية لشاعت بين مثقفينا على الأقل بعض قواعد تلك الأجرومية الأدبية الجديدة التي تساعدهم على تلقي تلك الأعمال بصورة صحيحة ولساهم شيوعها في صياغة قاموس أدبي يحقق

ترجمة جيدة لتلك الأعمال، لأن رداءة الترجمة النسبية من العوامل المسببة لسوء الفهم، ولمكننا ذلك جميعاً من إدراك قضية المبالغة في التباهي بالفحولة في عالم يعاني من القهر الاجتماعي والسياسي هي إحدى قضايا هذا الأدب الأساسية، وهي واحدة من الاستعارات التعبيرية التي تنطوي على مجموعة من الدلالات الفكرية والاجتماعية وحتى السياسية البارزة. إذ يهتم كتابه بالكشف عما تخفيه تلك المبالغة من عجز عن إدراك حقيقة القهر الذي يتعرض له إنسان أميركا اللاتينية في واقع تسيطر عليه قيم شائهة مستقاة من ثقافة جارتهم الكبرى: الولايات المتحدة الأميركية، ومن رغبة في تعويض هذا العجز بشكل لفظي، والتمويه عليه بصورة تساهم في تكريس استمراره. ومن هنا كان استخدام تكنيك الصدمة التعبيرية لتفريغ تلك المبالغة من مضمونها القناعي، والكشف عما تخفيه من عنّة روحية بل وجسدية أيضاً من تقنيات هذا الأدب الأساسية.

وفارجاس ليوسا من أكثر كتّاب أميركا اللاتينية الكبار اهتماماً بتلك القضية. ومن أقدرهم على بلورة مجموعة من الدلالات الاجتماعية والفكرية من خلالها. وكم كنت أتمنى لو عرفه القارىء العربي من خلال رواياته الكبيرة (المدينة والكلاب) أو (الجراء) أو (البيت الأخضر) أو (حرب نهاية العالم). تلك الروايات التي فرضت اسمه على العالم الأدبي، وجعلته واحداً من أبرز نجومه. ومع ذلك فإن روايته هذه ـ برغم بعض عثرات الترجمة ـ تقدم لنا جانباً هاماً من جوانب تلك القضية. حيث يصبح العجز عن إدراك حقيقة الواقع من القوى الفاعلة التي تساهم في بلورة آليات العمى الشامل الذي يدفع الجميع إلى التخبط في ظلماته، فيعيش الإنسان في سلام زائف مع نفسه ومع مجتمعه ما دام في دائرة التعبير اللفظي مهما كانت مبالغاته. وما أن يبارح هذه الدائرة إلى عالم

الفعل حتى يصطدم بالعجز أو يتعرض للقتل لو نجا بالحب من دائرة هذا العجز. ووراء تفشي هذا المنطق الشائه ذلك العمى الذي يدفع المجتمع إلى الرغبة في تقليد الآخر (الأبيض، والأميركي خاصة) والعداء لأصوله الاجتماعية والعرقية. فالتميز ين البشر بسبب لونهم أو موقعهم على الخريطة الاجتماعية، وتقدير اللون الأبيض، لون بشرة الغزاة، بطريقة مرضية، ليسا في الواقع إلاّ بعض مظاهر التشوهات النفسية والعقلية التي يعاني منها واقع بلدان أميركا اللاتينية، وكثير من بلدان العالم الثالث معها. ولا عجب إذن من أن تثير رواية (من قتل موليرو) كل هذه الضجة، فيطالب الذين استمرأوا الحياة في الظلام بالمزيد من الظلام، وتضيع في هذا الظلام على العقل العربي فرصة فهم أدب عظيم والحوار معه. ولو عرفنا السياق الذي صدر فيه هذا الأدب، وفهمنا طبيعة شفراته الدلالية لانقشعت الظلمة التي ينتج عنها سوء الفهم وتنطلق في حلكتها دعوات الوصاية والمصادرة، وما أخطرها على مجتمعنا الذي أفنت أجيال متلاحقة من مثقفيه زهرة العمر لتأسيس قيم الحرية والعقلانية في ساحته. وما أحوجنا إلى أكبر قدر من نور المعرفة حتى تتبدد ظلمات الجهل، فتتهاوى في ضوء المعرفة تلك الدعاوى التي تسيء فهم تراثها وهي تسيء فهم ثقافات العالم الأخرى.

[redacted]

قضية «نون»:

من ختان الفراعنة إلى الإسلام الرسمي

حسن حنفي

كاتب من مصر

إن أقصى ما يصيب أمة هو أن ينصب بعض علمائها من أنفسهم أوصياء عليها باسم العلم في الظاهر، ودفاعاً عن الجاه والسلطان في الحقيقة، وأن يتحول العلماء إلى قضاة يحاكمون كل اجتهاد، ويقفون له بالمرصاد، مع أن الشهيد سيد قطب من قبل قد كتب: «إن الإسلام حركة إبداعية في الفن والحياة». كما جعل الشاعر والمفكر محمد إقبال الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام.

لقد اتهمت مجلة «النور» زميلة لها هي مجلة جمعية تضامن المرأة العربية «نون» وهي ما زالت في أعدادها الأولى الأربعة التي تحولت إلى نشرات أربع ثانية، أي أنها لم تتجاوز الأعداد الثمانية على مدى سنتين (أيار/ مايو ١٩٨٩ ـ آذار/ مارس ١٩٩١)، بأنها تدعو إلى الزندقة والإباحية وتساعد على نشر الفساد في ربوع البلاد. وقدمت وزارة الشؤون الاجتماعية تقريراً تطالب فيه بالتحقيق مع رئيسة الجمعية والمسؤولة عن نشر المجلة، على ما ارتكبته من مخالفة جسيمة ضد سياسة الدولة وضد الإسلام والشريعة. بالإضافة إلى المخالفات الإدارية والمالية الكبيرة كما تطالب بحل الجمعية، وإبلاغ الأمن العام المصري لتعقب ذلك التنظيم غير الشرعي. ولعبت

الوزارة دور المدعي العام والشرطي والقيّم على أمن البلاد الفكري والديني والسياسي. وقدمت ثمانية اتهامات للمجلة والجمعية: تهديد السلام الاجتماعي والمصالح العليا للبلاد. الإساءة إلى علاقات مصر بالدول العربية والأجنبية. عقد المؤتمرات الدولية دون تصريح. الاتصال بالهيئات الأجنبية دون تصريح. مخالفة القانون والأحكام والآداب العامة. نشر أفكار ومعتقدات ضد الإسلام والشريعة. إصدار مجلة «نون» والنشرة دون تصريح. فتح حساب في بنك مصر دون تصريح. وهي كلها تقع في باب اتهامات الدولة ضد صفوف المعارضة على مدى التاريخ. مع أن دور الصحافة والنشر والإعلام هو الكشف عن الأوضاع الاجتماعية حتى يمكن معالجتها بما في ذلك وضع المرأة في مجتمع الفقر والتسلط. ولا توجد مصلحة عليا للبلاد تتجاوز حقوق المواطنين. لأن «المصلحة العليا» للبلاد عنت وتعني دائماً استقرارها والدفاع عنها ضد خطر خارجي.

□ □ □

إن وضع المرأة في مصر هو نفسه وضع المرأة في البلدان العربية، فالحضارة العربية ـ الإسلامية، هي حضارة واحدة، وثقافة واحدة. فالكشف عن وضع المرأة إذن هو عمل مشترك بين الأقطار العربية والإسلامية، وجهد يبذله المجتمع من أجل تحقيق مستوى أفضل لها. وعادة ما يتصور النظام السياسي في بلادنا أن أوضاعها هي من قبيل الأسرار التي لا يعلمها أحد، كما أن المواطنين كذلك لا يعرفون عنها شيئاً. فأي اتصال بينهم وبين علماء في الخارج فضح للأسرار وكشف للمستور. مع أن الخارج يعلم عنا أكثر ما نعلمه عن أنفسنا، وأن الغرض من منع المؤتمرات الدولية هو الخوف من تقوية الرأي العام الداخلي استناداً إلى الرأي العام الخارجي، والنظام

السياسي يخشى من الخارج أكثر مما يخشى من الداخل لأنه يستمد شرعيته من الخارج أكثر مما يستمدها من الداخل ويأتي تنصيب الدولة نفسها للدفاع عن الدين والشريعة والآداب العامة، من نظرة أن الدين وسيلة للضبط الاجتماعي والسيطرة على المعارضة السياسية. فهو مثل الشرطة والجيش وأجهزة الأمن والمخابرات العامة أداة يهدف استعمالها إلى تحقيق الأمن في ربوع البلاد. وبالرغم من الصورة المشرفة للقضاء المصري في الدفاع عن حقوق الإنسان والمعارضة السياسية وأنه الدرع الواقي والأخير لحقوق المواطنين، إلاّ أنه أيّد حلّ الجمعية لأنها خالفت أحكام القانون والآداب العامة حيث باشرت بنشاط سياسي وديني من خلال مجلة «نون»، التي أصدرتها، رغم عدم موافقة المجلس الأعلى للصحافة على الإصدار. وأكدت الحيثيات ما جاء في الاتهامات ومنها نشر معتقدات ضد أحكام الشريعة والدين الإسلامي. والحقيقة أن القوانين التي تنظم الجمعيات العلمية والأدبية والاجتماعية قد تم وضعها في ظل نظم القهر والتسلط من أجل منع أي نشاط شعبي تلقائي فكري أو أدبي أو اجتماعي. وفي الوقت نفسه يكون النشاط الوحيد المسموح به هو نشاط أجهزة الدولة الرسمية الإعلامية والثقافية والاجتماعية فلا يجوز للجمعيات التطرق إلى موضوعات الدين والسياسة، في حين تتطرق أجهزة الدولة الرسمية لهذه الموضوعات، مستعملة الدين لتبرير سياسات الدولة في الحرب والسلم، في الرأسمالية والاشتراكية. فتكيل بمكيالين. مع أن نهضة مصر ونهضات الشعوب كلها قامت من خلال نشاط الجمعيات الفكرية والأدبية والسياسية والاجتماعية المستقلة عن الدولة بل والمضادة للنظام السياسي والاجتماعي القائم.

□ □ □

مجلة «نون» ليست مجلة إسلامية بالأساس، بل مجلة اجتماعية تتعرض لوضع المرأة الاجتماعي. ولما كانت النصوص الدينية جزءاً من الوضع الاجتماعي لاستناد التقرير في تبريره إلى شرعية النصوص في ضوء مراجعة هذه النصوص، ومعظمها فقهية وفتاوى تعبر أيضاً عن أوضاع اجتماعية سابقة، فلكل عصر اجتهاده طبقاً لظروفه ورعاية لمصالحه. والمصالح متغيرة بتغير الأزمان. كانت الإشارات إلى الإسلام في المجلة محدودة ومتنوعة طبقاً للحالات الاجتماعية. تظهر مرة وتختفي مرة أخرى. تكثر في الأعداد الأولى وتكاد تختفي في العدد الأخير (النشرة الرابعة).

وتشير هذه الإحالات إلى الإسلام بين الحين والآخر إلى موقف مبدئي يتكرر في آخر كل عدد للتعريف بالجمعية تحت عنوان «من نحن؟» في عشر نقاط، الأخيرة منها تتعلق بالإسلام وهي تقول: «نحن لسنا ضد الدين، فالله هو الحق والعدل والحرية». ويمكن للدين حسب التفسيرات المختلفة أن يكون مع الحق والعدل والحرية أو ضدها. وهي رؤية جديدة عصرية للدين تعبر عن جوهره. فالحق والعدل من صفات الله، والحرية قضية العصر والتي نفخر بأنها كانت من إنجازات هذا الجيل ونضاله من أجل الاستقلال الوطني. والدين في كل عصر يتجاذبه تياران، تيار السلطة الحاكمة وتيار الشعب المحكوم، فالفقه فقهان، والتراث تراثان، والتفسير تفسيران. وهذا حكم يقره العلم ويثني عليه العلماء(١).

تمارس «نون» إذن حق الاجتهاد، أي مقابلة النص الثابت بالواقع المتغير دون موالاة لأحدهما على حساب الآخر. وذلك عن طريق إعادة التفسير والتأويل بحيث يصبح الناس مدافعين عن مصالح الناس، فالمصلحة أساس التشريع. لقد آن الأوان لكي نبحث في

---

(١) نون (١) ص ٢٣.

معتقداتنا بعقل مفتوح حتى نبين ما هو مفيد وباعث على التقدم، وما يعتبر من قبيل التقاليد البالية الضارة بالمجتمع والناس[٢]. والعقل صنو الاجتهاد، ويسميه الغزالي دليل العقل، المصدر الرابع للتشريع. أتى الوحي لتحرير الإنسان من ظلم فرعون وقهر الطبيعة والاستسلام لها. وأول من انضم إلى الإسلام العبيد والفقراء والمضطهدون والمنبوذون في مكة.

علينا أن نحترس من سوء استخدام الاستشهاد بالدين. فالدين محطم أصنام وليس صنماً يقيدنا. والعقل المؤمن مبدع ومجدد، وليس حبيس ألفاظ دون معانٍ. فهل يلبي الدعوة فقيه يؤكد لنا أن هذا الاحتياج الإنساني العصري إنما هو الاستمرار لرسالة الأديان وليس انحرافاً عنها؟[٣]. كل فقيه يؤول النص لرأيه، ورأيه يعبّر عن مصلحته الخاصة أو مصلحة الطبقة التي ينتمي إليها أو مصلحة الحاكم الذي يوظفه ويعطيه مرتبه وخلعته. نستطيع أن نناقش قضايا الاختلاط، والتحجب والسفور، وبناء المساجد في البدرونات، وتضخيم وتشويه صوت المؤذن العذب بالميكروفونات المزعجة. نناقش كل هذا بالعقل. وسوف نجد أن ما نصل إليه بعقولنا لا يتناقض مع فهمنا المتجدد للدين. والحوار بين الفقيه والملحد أجدى للطرفين من الحوار المغلق بين فقيهين. فالملحد يشحذ عقل الفقيه، ويقابل قصور إيمانه بما قد يوفره من طمأنينة نفس. بينما حوار الفقيه مع الفقيه سرعان ما يتحول إلى مزايدة تنتهي بالنصر للأكثر حماسة وتشدداً[٤]. وقد قبل القدماء الاختلاف، وناقشوا الزنادقة، وردوا على الفرق دون منع أو مقاضاة. لذلك أسسوا علم

(٢) «الدين ليس صنماً يقيدنا، نون (٢) ص ١٥.
(٣) المصدر نفسه الصفحة نفسها (نص د. محمد شعلان).
(٤) المصدر نفسه الصفحة نفسها (نص د. محمد شعلان).

الاختلاف والتعارض والتراجيح، ما دامت الغاية البحث عن الحق وليس المزايدة فيه. فلنناقش قضايا المرأة بلا قيود وبلا ادعاء اننا نستند إلى دين، ولندع من يريد أن يستند إلى الدين إلى إن يسمع منطق العقل فيخرج الطرفان بالمكسب المتبادل والإثراء والعمق(٥).

كما تشير بعض التحليلات إلى مواقف المزايدة والنفاق في بعض فتاوى العلماء رغبة في الدعاية عن الذات، والإكثار من القول دون العمل. قد يرفض عالم في مصر فتوى الإمام الخميني بقتل سلمان رشدي، ويعارضه ويهاجمه لأن ذلك من سياسة الدولة التي يعيش فيها. فهو يعارض باسم الدولة وليس باسم الدين، بدافع الهجوم على الخميني وليس دفاعاً عن حرية الفكر والتعبير. فيصبح رفض الفتوى مزايدة في الدين، وتملقاً لأذواق الجماهير. كذلك أدى تملّق أذواق المسلمين إلى ظهور الإسلام الرجعي المحافظ وضياع فرصة الإسلام المستنير الذي بدأناه منذ فجر النهضة العربية الحديثة، وفي وقت كانت الانتفاضة الفلسطينية محط أنظار وإعجاب الجميع(٦).

وتكشف المجلة عن هذه الفتاوى للبيع التي تجرم كل شيء، تجرم الفكر والفن والحياة مثل فتوى إحدى الدول الإسلامية بتطليق زوجة من زوجها لأنها شؤم حيث أنه أفلس وذلك بناء على حديث ضعيف: «الشؤم في ثلاثة المرأة والفرس والدار»، قائم بالأساس على روح الجاهلية وطبائع العرب وأعرافهم قبل الإسلام. فالتفاؤل روح الإسلام، والنساء شقائق الرجال. والشؤم والغيرة والتنبؤ بالغيب، كهانة يرفضها الإسلام. كما أن الموسوعة الفقهية الكويتية ذكرت أن الممثل الذي يطلق زوجته تمثيلاً يكون قد طلقها

(٥) نون (١) ص ٥٠.
(٦) نون (٢) ص ٢٦ ـ ٢٧.

بالفعل بالرغم من أن شرط الفعل هو النية. ولماذا لا تكون الفتوى قياساً أن كل من تزوج في التمثيل قد تزوج بالفعل؟ وكيف تقطع صلاة المصلي إذا مر أمامه كلب أو حمار أو امرأة إلاّ أن تكون مضطجعة؟ وكيف تتساوى المرأة بالكلب والحمار؟ وكيف لا تقطع الصلاة والمرأة مضطجعة نائمة أمام المصلي وتقطعها وهي مارة فقط بدعوى حدوث ذلك من عائشة والرسول يصلي فلم تقطع صلاته؟ وكيف يكون بصاق الصديق من مفسدات الصوم؟ وهل الفقه افتراضي خالص دون ما تعافه النفس بطبيعتها؟ وكثير من الفتاوى التي ما زالت تصدر افتراضية خالصة تدل على اغتراب الفقيه عن واقعه مثل حكم زواج الأنس من الجان، حكم من كان لقضيبه فرعان وأتى امرأة من دبرها وقبلها، هل يغتسل مرة أو مرتين؟ حكم طالبة تشرح رجلاً في مشرحة، أن تطفيء النور وتشرحه في الظلمة حتى لا ترى أعضاء الذكورة، وحكم فتاة شابة ترتدي الحجاب ومعها كلب في غرفة النوم أن تخلع الحجاب أمام الكلب إن كان أنثى ولا تخلعه إن كان ذكراً. ليس في الإسلام رجال دين أو وساطة بين الإنسان والله. ولا تجوز التبعية لفقيه. فالمسؤولية شخصية(٧). وتتوالى الفتاوى لتحريم كل شيء، فالفن حرام، والفنانون زنادقة(٨). هذه الفتاوى جريمة إلاّ قليلاً، وهو تعبير مهذب لقتل الحياة والإبداع باسم الدين.

□ □ □

كل الإشارات عن الإسلام في «نون» تجري من خلال حالات واقعية وأوضاع اجتماعية موجودة بالفعل، معظمها مستقى من الصحف اليومية والأخبار، كما هو الحال في المسائل الفقهية وهو

(٧) نون (٣) ص ٧.
(٨) نون (٤) ص ٥.

ما عرف في علوم القرآن باسم أسباب النزول، وقد بدأ كثير من آيات الأحكام في القرآن بالتساؤل عن مسائل شائكة، الخمر، والميسر، الأنفال، مما يدل على واقعية التشريع. وكلها حالات نسائية، إنسانية، مشاكل اجتماعية في حاجة إلى حل فعلي يغير الواقع أكثر منها في حاجة إلى حكم شرعي. فهدف الحكم الشرعي بالنسبة للمشاكل الاجتماعية، هو حلها رعاية لمصالح الناس. وتنتشر هذه الحالات في كل أرجاء العالم الإسلامي، داخل مصر وخارجها. وكثير منها في المجلات الإسلامية بما في ذلك جريدة «النور» فقد نشرت هذه الأخيرة تحليلاً عن مدرسة أحمد لطفي السيد بشبرا وسمتها تجربة رائدة، حيث أنه منع دخول المدرسة عن البنات إلاّ المحجبات منهن! أليست الريادة كانت أولى لحقوق الإنسان أو التعليم أو رفع الظلم الاجتماعي أو التقليل من ازعاج مكبرات الصوت أو التصدي للدروس الخصوصية أو تنظيف دورات مياه المدارس، وبناء فصول جديدة منعاً لتكدس التلاميذ أو الوقوف ضد الإرهاب باسم الدين[٩]. ومراجعة فتوى الخميني بتكفير سلمان رشدي خبر صحافي. والوقائع كثيرة في الجزائر وتونس والسعودية وإيران وباكستان والهند. ففي إيران اغتصاب للنساء قبل الإعدام. وفي السعودية فصل بين النساء والرجال وزواج المرأة بغير رضاها وتحريم عمل المرأة، إلاّ في الطب، كذلك تحريم منع الحمل. كما أن الرق ذاته لم يلغَ إلاّ عام ١٩٦٢. وفي الفيليبين بغاء الأطفال. وهناك رسالة من سيدة إلى المفتي تنص على أنها كانت في السعودية مع زوجها الذي تعلق بفيليبينية بعد أن أنجب من الأولى. فرجعت إلى مصر لا هي متزوجة ولا مطلقة، ولا هي مطلوبة للزواج. وفي الجزائر يتم الزواج بالاجبار. كما أرسلت

(٩) نون (١) ص ٥٠

«نون»[١٠] برقية احتجاج على العنف الإرهابي ضد النساء في الجزائر، تحتج فيها على العنف الذي يمارس من قبل القوة الرجعية الإسلامية في الجزائر ضد حقوق أخواتنا من النساء وضد المحاولات التي تبذل لارهابهن حتى يتراجعن عن المكتسبات التي حصلن عليها بكفاحهن. النساء في الجزائر هن الهدف المفضل للجماعات الأصولية. والمثال على ذلك الاعتداء على طالبة غير محجبة ووصفها بأنها مومس. والهوس ضد النساء غير المتزوجات. وهي مظاهر عدوانية ضد الدولة في شخص الجانب الضعيف وهي المرأة. والسلطة لا تفعل شيئاً أمام افراغ الغضب السياسي وتوجيهه ضد المرأة بعيداً عن الحاكم الظالم. وفي تونس المرأة مشروع اضطهاد عند الإسلاميين. فالمرأة رمز للخطيئة واللعنة، ورمز للفتنة، وتحريرها مؤامرة استعمارية[١١]. وبين الرجل والمرأة هناك لا مساواة طبيعية، إلهية قدسية فتعاقب المرأة دون الرجل. والأسرة أمر إلهي وليست رغبة طبيعية، والاختلاط محرم، والحجاب تكريم للمرأة، والتعليم إفساد لها، والعمل فتنة، والنشاط السياسي خارج دائرة نشاطها. لقد قامت مظاهرة للنساء في السعودية تطالب المرأة فيها بأدنى حق لها مثل استخراج رخصة لقيادة السيارة. وقد كانت في الماضي تحارب وتحرض وتقاتل وتحرس الإبل والدواب. ولكن شيخ العلماء يحرم عليها ذلك بدعوى غواية الرجال! كلها حالات اجتماعية وأوضاع سياسية للدفاع عن المرأة في فلسطين وتونس والجزائر والمغرب والسعودية وباكستان والهند.

□ □ □

(١٠) النشرة (٢) ص ٢٥ ص ٩، ص ٣٤ ـ ٣٦، نون (٤) ص ٣٨ ـ ٣٩، النشرة (٤) ص ٣١ نون (١) ص ٣٦ ـ ٣٨، النشرة (١) ص ٦٥.

(١١) عرض كتاب نورية علامي، محجبات مكشوفات بعنوان حجاب الرجل، نقلاً عن محمد نور الدين أفاته أنوال ١٩٨٩/٣/١١، نون(١).

من الطبيعي استعمال المنهج الاجتماعي التاريخي لوصف الظاهرة ووصف تطورها من أجل إيجاد الحلول لها وتغييرها. وهو المنهج الأصولي القديم في البحث عن العلل المؤثرة في الأفعال من أجل تطبيق القياس الشرعي، فنظام الحجاب ناتج عن نظام القرابة وتفرق الرجال في المجتمعات القديمة[١٢]. إن دراسة الإسلام كمجموعة من الظواهر الاجتماعية منهج إسلامي أصيل اتبعه علماء أصول الفقه. فهناك فرق بين أصول الدين الذي يدرس العقيدة وعلم أصول الفقه الذي يقنن الشريعة في زمان ومكان معينين. العلم الأول للنظر والثاني للعمل. النظر ثابت والعمل متغير، التوحيد واحد والشرائع متباينة. بل لقد تمت تجربة العقائد ذاتها عملياً، إيمان إبراهيم، نوح وابنه، موسى وفرعون. فلا توجد عقيدة إلاّ وتتحقق في واقع. ولا توجد عقيدة أو شريعة إلاّ ولها سبب نزول، توحيد إبراهيم ضد عبادة الأصنام، ورسالة لوط ضد الشذوذ الجنسي، ونبوة موسى ضد استعباد فرعون ورسالة عيسى رحمة لقساة القلوب، ورسالة محمد تحرير للبشر من الطاغوت. وقد تطورت الشريعة طبقاً للمنسوخ، ويتغير الحكم الشرعي طبقاً لتغير المكان والزمان حتى يتم التوافق مع مستوى القدرة والأهلية طبقاً لقاعدة رفع الحرج. وعدم جواز تكليف ما لا يطاق. يقوم التفكير الأصولي على العلل المتحكمة في الظواهر والتي يمكن السيطرة عليها وتسخيرها من أجل تغيير الواقع وليس لمجرد خطابة جوفاء أو طبل أجوف لإعلان النوايا كالصراخ المأجور طلباً للرزق أو الذهب أو الجاه، مزايدة في الدين ونفاقاً في الواقع.

كل شيء ينشأ في المجتمع، ولا شيء يحدث خارج المجتمع، وظواهر الدين ظواهر اجتماعية. الحجاب ظاهرة اجتماعية مرتبطة

(١٢) نون (٢) ص ١٤ ـ ١٥ (د. محمد شعلان: ليست من ضلع آدم).

بهزيمة ١٩٦٧، مثل، ظهور السيدة العذراء عدة مرات على صينية من فضة في باب الشعرية أو من وراء غصن شجرة في الزيتون، والتفكير في الحاضر هو الذي يبعث الماضي. الظاهرة الاجتماعية ظاهرة تاريخية وتمتد جذور الحاضر في الماضي. وتحليل الظواهر الاجتماعية هو تحليل لجذورها. والفكر الأصولي فكر اجتماعي يتوجه نحو الحاضر في حين أن الفكر الديني التقليدي يغترب عن الحاضر ويجد عزاءه في الماضي مثل خطب الجمعة التي تكثر من الإشادة بأخلاق الصحابة دون التعرض لسرقة الجار لجاره، وتشيد بمحاسن الماضي دون تحليل لمآسي الماضي. وكما قال الحسن البصري أثناء موعظته وعيون المستمعين تذرف بالدمع: كلكم يبكي فمن سرق المصحف؟!

ويقوم الفكر الأصولي على مقياس شرعي وهو المنفعة والضرر. أو تقوم الشريعة على جلب المنافع ودرء المضار. فختان البنات يسبب النزف والالتهابات والصدمة النفسية المبكرة عند الفتاة، ويحول دون الاستمتاع الجنسي، ويسبب توتراً بين الأزواج. هذا ما يقوله الأطباء وعلماء النفس والاجتماع، وما يحلله الأصوليون من أجل البحث عن العلل. وهذا ما تحاول «نون» وفريق كتّابها من الأطباء وعلماء النفس والاجتماع.

□ □ □

تتصدى «نون» للأساطير الشائعة الدينية والشعبية عن أصل المرأة وخلقها من ضلع آدم اعتماداً على آراء العلماء، والعلم أساس الدين. فآدم يعني الإنسان بصرف النظر عن المذكر والمؤنث، والرجل والمرأة من نفس واحدة. فلا توجد أولوية خاصة في الخلق للذكر على الأنثى. وأن خلق حواء من ضلع آدم لأسطورة قديمة سابقة، على الإسلام، وجاء الإسلام مصححاً لها. وأن دور الفقيه

المستنير هو الاجتهاد بالقضاء على هذه الأساطير الشعبية التي تبحث لها عن شرعية، دينية وفي الخيال الشعبي(١٣)، كما تدل «نون» على الإله القديم الذي جمع بين الخلق والانجاب(١٤).

أما اتهام المرأة بأنها ناقصة عقل ودين، حسب المأثور، فإنه يساء تأويله واستخدامه على فرض صحة الحديث. فقد ارتبط الحديث بوضع تاريخي للمرأة قديماً ولا ينطبق الوصف على كل النساء في كل العصور. وقد يعني الحديث نقصان الخبرة نظراً لعدم احتكاكها المستمر بالمجتمع في العمل والتجارة. وقد يعني تقرير الواقع عدم شيوع المرأة القيادية. أما الاعتماد على أن الشهادة لامرأتين فإن ذلك لا يعني نقصاً فيها بل فقط لمجرد التذكر ضد احتمال النسيان. وفي حالات أخرى تتطلب شهادة رجلين بنص القرآن: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ (البقرة: الآية ٢٨٢)(١٥).

لقد أعطى الإسلام حقوق المرأة بالنسبة لوضعها في الجاهلية فالرجل يكد ويكدح ويحتاج إلى زوجة صالحة بجواره، شقيقة له. لها الحق في الاختيار الحر، والإشهار، والزواج الدائم وليس زواج المتعة فقط، والمهر والصداق، ومن حق المرأة وضع شروط زائدة، مثل أن تكون العصمة بيدها، وطلب الطلاق أو الاعتراض عليه وتقييده. لها حق الاختلاف في الرأي، والمصالحة للتوفيق بين الرأيين والقوامة مسؤولية وليست تسلطاً(١٦). وهنا لا تختلف «نون» عن أية مجلة إسلامية تظهر حقوق المرأة في الإسلام.

---

(١٣) نون (١) ص ١٣.
(١٤) الرأي الأول للدكتور علي فهمي، والثاني لخالد محمد خالد، والثالث للدكتور عبد الصبور شاهين، والرابع للدكتور عبد المجيد إسماعيل الأنصاري، نون (٤) ص ٢٢.
(١٥) نون (٢) ص ٢٢ (ندوة د. سعاد إبراهيم).
(١٦) النشرة (١) ص ٤٠.

ثم تلجأ «نون» إلى رد الاعتبار للمرأة باعتبارها إنساناً وليس فقط باعتبارها امرأة، مثل حقها في الوجود والحياة وحرية التفكير والتعبير والاختيار. وحرية الرفض والاعتراض والنقد. وتتوجه بالنقد إلى أجهزة الإعلام خاصة التليفزيون الذي يقوم بتجريح الناس بلعن وشتم من يفطر في رمضان مثل: «يا فاطر علناً قدّام الناس، فين الإيمان، فين الاحساس؟».

ويحدث ذلك من قبيل المزايدة في الإيمان، مع أن القرآن قد رخص به في حالتي السفر والمرض وعدم جواز تكليف ما لا يطاق(١٧)

وتحاول «نون» تغيير صورة المتدين، رجلاً كان أم امرأة، حتى يعود إلى الحياة، ويكد في الدنيا ويكدح فيها كما حاول محمد إقبال انطلاقاً من الإسلام وأبو القاسم الشابي انطلاقاً من علة الحياة. كذلك اعتمدت المجلة على الزجل والشعر من أجل الدخول إلى قلوب الناس والتأثير فيهم. فمن الزجل:

قول للمعيز يا معيز بقيتوا ملايكة.

تأكلم زبالة، وتحلبوا البان.

والطيبين قاعدين زي عدمهم.

في معهد الأزهر، وفي الفاتيكان.

في الشرق فرقة تقوم تهز العمايم.

وفي أوروبا يرفعوا الصلبان.

سبحانك اللهم سخطك علينا.

ظهر في اجرامنا وفي الطغيان.

(١٧) النشرة (١) ص ٥٤ (زجل بيرم التونسي بعنوان الإنسان).

سلمتنا الاكوان جنة ليها تمر.

وراح التمر وتولعت نيران[١٨].

وتحاول «نون» تغيير وجهة نظر الرجل للمرأة، خاصة لو كان مثقفاً تقدمياً، فإن وضع المرأة في أحد جوانبه مرتبط بنظرة الرجل لها. وذلك مثل:

إن كنت تعرف كم أحبك

لم تعاملني كفرعون

ولم تفرض شروطك مثل كل الفاتحين..

لو كنت تعرف كم أحبك

لم تعاملني ككرسي قديم

أو كنص في تراث الأقدمين..

يأيها الغر الأناني

الذي اغتصب السيادة في السماء..

أمثقف ويقول في وأد النساء

فأي ثقافة هذي، وأي مثقفين؟

أمثقف

ويريد أن يقي حبيبته بسرداب السنين

أتقدمي في كتابته

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦١ (شعر سعاد الصباح بعنوان: إلى تقدمي من العصور الوسطى).

ورجعي بنظرته إلى الأنثى
فإن ضحكت له امرأة
يخاف عذاب رب العالمين
ما كان يخطر ببالي بأنك جاهلي من غلاة الجاهلية(١٩).

وتركز «نون» على الصدق مع النفس في الإيمان والاخلاص والإيمان القلبي كردة فعل على ما يحدث في المجتمع من مزايدة في المظاهر الخارجية والمغالاة في ممارسة الشعائر الدينية. مثال ذلك صوت الميكروفونات للأذان التي قد تزعج الطلاب والمرضى والمسنين. فالهاتف الداخلي أولى من الهاتف الخارجي. وصوت الضمير أفضل من صوت الحنجرة. لا يحتاج الله إلى هذه البنايات العالية والتجمل فيها. وسكن الفقراء في أكواخ الصفيح وفي مقابر الأموات أولى(٢٠). وكيف يكون صوت الميكروفون في المجتمع أعلى من صوت القانون؟(٢١) كلما علا صوت الميكروفون انخفض صوت الضمير والقانون. فعلو الصوت الخارجي تغطية وتستر وتعمية على الصوت الداخلي.

ولا يقتصر الأمر فقط على الأذان بل يمتد أيضاً إلى باقي الشعائر مثل الحج. فبعد الانتهاء من الحج، وهو مرهق من شدة الحر والزحام، دعا أحدهم الله العودة. فقال الثاني: لا تصدقه يا رب(٢٢). الدعوة مزايدة في الإيمان تتنافى مع الصدق مع النفس. إن كل الظاهر الخارجي من إطلاق اللحى، ولبس الجلباب، ومسك

(١٩) نون (٣) ص ١٧.
(٢٠) النشرة (١) ص ١٧.
(٢١) نون (٣) ص ٢٩ (مستقاة من مقال فهمي هويدي، الأهرام ١٩٨٩/٧/٢٥.
(٢٢) هو التيار الفلسفي الذي عبّر عنه عثمان أمين، انظروا دراستنا، من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، في دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

السبحات ووضع العمائم على الرؤوس، والتمتمة بالقرآن شفاهاً أو قراءة في الطرقات وفي المواصلات العامة، ورفض السلام باليد مع النساء، كل ذلك قد يدل على حسن الظاهر وخراب الباطن كما كان الحال مع أصحاب شركات توظيف الأموال. وقد صورت الآداب الشعبية هذه المواقف، راسبوتين في روسيا القيصرية. طرطوف أو الشيخ متلوف لموليير في فرنسا. وأكدت الأمثال العامة التي تعبر عن حكمة الشعوب هذا المعنى أيضاً، عدم تطابق الظاهر مع الباطن، الخارج مع الداخل: «اسمع كلامك يعجبني، أشوف أفعالك استعجب». وهو أقرب إلى روح الإسلام ونصوص القرآن: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر﴾ (البقرة: الآية ١٧٧).

وأيضاً: ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ من أتى بقلب سليم﴾ (الشعراء: الآية ٨٩). وقد عبر عن ذلك في فكرنا الفلسفي المعاصر باسم الجوانية[٢٣].

□ □ □

الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية سياسية اقتصادية جمالية نفسية، تجد في الدين تبريراً ظاهرياً لها طبقاً لمفهوم قبلي منقوص للدين وهو الستر والمحرم والمقدس الذي لا يمكن كشفه أو الحديث عنه أو الاقتراب منه. الحجاب ظاهرة تاريخية اجتماعية نشأت في جزيرة العرب قبل الإسلام مثل العري في أفريقيا، مجرد عادة اجتماعية طوّرها الإسلام من النقاب إلى الحجاب، ومن القبيلة إلى المجتمع، ومن العورة إلى الأخلاق. وجعلها دليلاً على التقوى الباطنة وليس مجرد عرف اجتماعي. ثم يعيد التاريخ نفسه، وتنشأ ظاهرة

---

(٢٣) نون (١) ص ٢٢ ـ ٢٣ (د. شريف حتاتة: الحجاب والختان والإسلام).

الحجاب من جديدة بعد أربعة عشر قرناً من التطور في ظروف نفسية واجتماعية مغايرة، دفاعاً عن الهوية ضد التغريب (إيران) وإعلاناً عن بعض النجاح الذاتي حتى ولو كان مظهرياً كردة فعل على الإفلاس التام على جميع المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وهناك عادات اجتماعية مثل تغطية الرأس أو طرحة الفلاحة لا شأن لها بالحجاب والتي أصبح خلعها رمزاً لنهضة مصر. لا شأن لخلع الحجاب بتقليد الغرب بل يرمز للنهضة وكسر حاجز الخوف وترك القعود، وهي قيم إسلامية بنص القرآن. والحجاب ظاهرة سياسية تدل على رفض الأوضاع القائمة في صورة مفارقة ورفض لما هو شائع. يتحول الوطن هنا إلى شخص، كما يتحول الرفض السياسي العلني إلى رفض ذاتي خاص. ثم تتجمع ردات الأفعال الشخصية كلها كي تصبح شيئاً فشيئاً بديلاً عن الوضع القائم المنهار. «الإسلام هو الحل». «الإسلام هو البديل». وهو أيضاً ظاهرة اقتصادية، يتستر به الفقراء بعيداً عن غلاء الأزياء خاصة لو كان حجاباً عادياً خالياً من المزركشات الفضية والذهبية. الحجاب شعار لفقر المجتمع، توحيد في الزي، لا فرق بين خيش وحرير. والحجاب ظاهرة جمالية. فقد تفننت دور الأزياء في تلوين الحجب وتزيينه والإعلان عنه في أجهزة الإعلام وعلى نواصي الطرق. فقد جمعت المحجبة بين جمال البدن وجمال الروح وبالتالي فهي أولى بالزواج من السافرة، والشاب يطمئن إلى الجمالين معاً في عصر عمم فيه القبح والفساد. والحجاب أيضاً يعبّر عن ظاهرة نفسية فيلوح في نهاية العمر، ويدل على السأم من الحياة بعد الشبع منها، والتحول مائة وثمانين درجة مثل حجاب الفنانات فقد نعمت الفنانة بالدنيا، ونالت الشهرة والاعجاب، وحظيت بالمتعة وملاذ الحياة، ونالت من الغنى والرزق ما يكفل لها رغد الحياة. لها عمارتها في المدينة «وفلتها» على الشاطىء، وحسابها في

البنك. ولم يعد ينقصها شيء من هموم المواطنين. ثم تلجأ إلى نعيم الآخرة وحظوظها لتنافس الفقراء فيها. فتنال الحُسْنَيَيْن نعيم الدنيا ونعيم الآخرة. توبة محسوبة في نهاية العمر. النعيم الدنيوي في البداية والنعيم الأخروي في النهاية، ونعيم أبدي في كلتا الحالتين[٢٤].

والحجاب كما تصوره إحدى الكاتبات، عندما يكون عن اقتناع، يدل على رغبة في الهروب من العالم. المنقبات أشباح متحركة. ويمكن للرجل ارتداء النقاب ويفعل ما يشاء متخفياً كالنساء. ويمكن للمرأة ارتداء النقاب وتفعل ما تشاء حتى أصبح النقاب وسيلة للإباحية والشر الاجتماعي. ستر من الخارج وبئر من الداخل، غلق في الظاهر وفتح في الباطن. النقاب إذن تعامل مع الجسد بالنقيضين: كساء وعري، غطاء وكشف، قمع وإباحية، إدانة للجسد وتمتع به، إنكار للجنس وإشباع له[٢٥].. ويلتقي النقيضان في الفتاوى بتشريع النقاب والدعاية له في مجلة «بوردا» الألمانية إعلاناً عن الزي الإسلامي ومنافسة للأزياء العالمية، يثبت المفتي أن وجه المرأة عورة ولا بد أن يغطى بالنقاب ما عدا عيناً واحدة أو نصف عين، ويطالب بشراء صفحة أو نصف صفحة من «بوردا» الألمانية لعرض موديلات الأزياء الإسلامية، أصالة ومعاصرة، تراث وتجديد، قديم وجديد. فالزي الإسلامي يظهر مفاتن العينين الكحيلتين مثل عيني الصقر. والغرب هو المقصود بالتوجه للإعلان والدعاية. آيات القرآن عن الحجاب معزولة عن سياقها وظروفها. إثبات أن حديث الرسول لأسماء الذي يبيح

(٢٤) النشرة (١) ص ٣٢ ـ ٣٣. (د. نها صليحة: سارت الأشباح بيننا نهاراً).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٧ (عرض كتاب عبد العزيز بن عبد النبي باز مفتي السعودية، الحجاب والسفور في الكتاب والسنّة، دار الكتب السلفية، القاهرة ١٩٨٩.

كشف الوجه ضعيف السند! التناقض بين ستر الحرة العجوز وسفور الأمة الجميلة. الستر للبدن من أجل الاستخدام والتسري وكأن المرأة مجرد بدن، تغطية بشكل كامل أو تعرية. وحجاب مرصع بالذهب والفضة. وتتم المغالاة في تحريم انكشاف المرأة على المرأة. وتظهر التفرقة بين المرأة والرجل في اعتبار وجه المرأة فتنة مثل بدن الرجل لا وجهه. وإذا كانت خلايا الرجل ثروة قومية فلا يجب إثارتها بوجه المرأة وبدنها وحتى لا تحجبه عن أداء الصلاة، فأين المرأة العاملة المجاهدة والمربية الفاضلة للرجال؟(٢٦).

إنما الأخطر من ذلك حجاب العقل، وحجاب الذهن، وحجاب الفكر، وحجاب الرؤية، وحجاب النظر، وحجاب الروح، والاضراب عن التفكير، والامتناع عن استعمال حرية الفكر والتعبير كحق طبيعي للمرأة والرجل على حد سواء. قد يختلف الباحثون وقد يتفقون في تعليل ظاهرة الحجاب، والاجتهاد حق الجميع، واختلاف الأئمة رحمة بينهم. للمخطىء أجر وللمصيب أجران(٢٧).

□ □ □

الختان أيضاً ظاهرة اجتماعية متراكمة عبر العصور القديمة، الوثنية والدينية، اليهودية والمسيحية والإسلام (كانت في أفريقيا نوعاً من القضاء على المحرمات، والختان السري أو الفرعوني هو استئصال الفرج بأكمله). ثم أصبحت في اليهودية علامة على العهد بين الله والشعب المختار، ماركة مسجلة ـ بصمة الدم. ثم اختلف الحواريون حوله، بولس لا يرى ضرورة للختان حين التحول من الوثنية إلى

---

(٢٦) نون (٢) ص ٦٠.
(٢٧) نون (٤) ص ٥٦ (نشر مقال ختان البنات لسلامة موسى من كتاب ما هي النهضة؟ مقالات أخرى).

المسيحية، وهو اليهودي المتحول إلى المسيحية. وبطرس يرى ضرورة ذلك فالمسيحي في أصله يهودي، فيمر الوثني باليهودية أولاً قبل أن يصبح مسيحياً. وفي الإسلام أصبح الختان تواصلاً مع دين إبراهيم للرجال دون النساء، فهو صحة وقوة للرجال.

وقد تطرق عصر النهضة من قبل إلى هذا الموضوع. وأعادت «نون» نشر بعض المقالات المنشورة سلفاً عنه مبينة انتهاء عصر الإماء. وأن ختان البنات ليس من الدين وتطالب الأم بمنعه. وفي النهاية اعتبرت أن قطع أجزاء من البدن هي عادات قديمة من العصر العبودي مثل ثقب الأذن، وقطع اليد والختان(٢٨).

أما ظاهرة منع الاختلاط فهي سمة من سمات المجتمعات القديمة التي كان للرجل فيها القيادة والقدوة، وجاء الإسلام ليشرك المرأة في مظاهر النشاط الاجتماعي ابتداء من التجارة حتى العلم والحرب. فمنع الاختلاط ليس ظاهرة إسلامية بل وهابية سعودية(٢٩). يتم فيها الفصل بين الذكور والإناث في حافلة المواصلات وقاعات الدرس وأماكن العمل؟ إن الفصل لا يؤدي إلى الأخلاق الحميدة بالضرورة بل قد يؤدي إلى العكس. فكل ممنوع مرغوب وقد تثير صورة الأستاذ وصوته وحركاته على الشاشة المرئية الطالبات اللائي يسمعنه أكثر مما لو حضر بشخصه ورأوا بدانته وقصره وعرجه وقبحه. وقد قيل: الأذن تعشق قبل العين أحياناً.

تعرض «نون» لهذه القضية باعتبارها أوضاعاً اجتماعية تتطلب إعادة النظر في قانون الأحوال الشخصية من أجل تطويره بحيث

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٢٩) النشرة (٢) ص ٢٥، (٣) ص ٦١.

يساعد على تغيير هذه الأوضاع الضارة بالزوجة والأسرة(٣٠). فهي حالات اجتماعية يستغل فيها الدين وليست قوانين إسلامية. وأشهرها «الزواج السياحي». تزويج الفتيات القاصرات بشهادات ميلاد مزورة وعقود مزورة وشهود مزورين مع تسجيل في الشهر العقاري وكأن المرأة عقار. ويمر ذلك كله دون عقاب تحت سمع وبصر المشايخ والعمد ممثلي السلطة في الدولة. وقد يصل الفرق بين العربي العجوز والفتاة المصرية إلى أكثر من ستين عاماً بحجة فارق السن بين الرسول وعائشة. ولا يوجد في القرآن ما يمنع من فارق السن. والفقر يضطر الأب إلى قبول المهر رشوة لشراء الخبز. فالأخت الكبرى خادمة، والأخت الوسطى كانت خادمة. ثم أصبحت تعمل في الشقق المفروشة فازداد رزقها وضاع شرفها والأب طلق الأم. والبنات كثيرات. تزوج الأب بأخرى، لأنه يريد ذكراً، فأنجب الذكور والبنات. حج وأطال الذقن وأصبح الحاج مسعود. والزوج العربي أعرج يمشي على عكاز، لأنه فقد ساقه اليمنى في حادث. له ثلاث زوجات سعوديات، وبقيت له الرابعة شرعاً، وله من البنين العشرون أو ما يزيد. «والرجل لا يعيبه إلاّ جيبه». يضرب المرأة ثم يغتصبها، مريض نفسي. والخادمة أفضل من الزوجة فلها مرتب وحقوق. يريد قتل أطفال الزوجة الرابعة حتى لا يشاركوا في الميراث. والأخت الصغرى تزوجت كويتياً وحملت، فتركها ليعود إليها كل عام للتسري الشرعي بدلاً من الفنادق وأمراض الإيدز والمخالفة لأحكام الشريعة. الأطفال غير مصريين لأنهم من أب غير مصري بالرغم من ولادتهم على أرض مصر. وسمسار القرية يقوم بكل شيء، ويأخذ الأجر، ويملك عمارة من ثلاثة عشر طابقاً، ويشتري الأراضي، فهو متعهد الهجرة

---

(٣٠) نون (٤)، ص ٤٩.

والزواج لديه مصريات أفضل من الفيليبينيات. فالبيضاء المسلمة خير من السمراء النصرانية تطبيقاً للشريعة. ويقدم الزواج على أنواعه: الزواج العرفي، زواج المتعة. الزواج للتسري. وهناك مائة ألف مصرية طبقاً للإحصائيات في مثل هذا الوضع(٣١).

وتعيد «نون» طرح قضية تعدد الزوجات. فتعدد الزوجات كان قائماً كنظام ـ تاريخياً ـ قبل الإسلام وبلا حدود. فحدده الإسلام بأربع زوجات بشرط العدل. وهو شرط مستحيل في العواطف وإن كان ممكناً في قسمة الرزق والحجرات. وما تعلق على شرط مستحيل يكون ممتنعاً طبقاً لقواعد علم أصول الفقه. وهو يخضع للضرورة، استثناء من القاعدة، بسبب العقم أو المرض أو زيادة عدد النساء على عدد الرجال بعد الحروب، بالرغم من التعادل في الطبيعة. وقد اجتهد علماء تونس وحرموا تعدد الزوجات نظراً للمضار التي تنشأ عنه: تشريد الأسرة والأطفال. زيادة السكان. اعتبار المرأة جنساً. اضطرار الرجل لزيادة الدخل بشتى الوسائل. الخلافات التي تؤدي إلى الطلاق. الأمراض الجنسية. الشقاق(٣٢).

أما الطلاق فإنه أيضاً في حاجة إلى إعادة نظر كممارسة اجتماعية، وكحق مطلق للرجل، فهو سيف سلط على المرأة دونما سبب. تمسح الزوجة حذاء الزوج لأنها تخشى الطلاق. تنافق وتناقض وتكبت وتصمت خوفاً من الطلاق أو تعدد الزوجات. وقد غيرت تونس والمغرب قانون الأحوال الشخصية للحد من سلطات الرجل الذي يسيء استخدامها. يسافر الزوج إلى مناطق الثروة ويترك الزوجة الأولى في مناطق الفقر. ويتزوج بزوجة جديدة. وتظل

(٣١) نون (٣) ص ١٢ ـ ١٧ (في سوق الرقيق الشرعي) وأيضاً نون (٤) ص ٢٧ (في أحضان الزواج العرفي).

(٣٢) نون (١) ص ٤٧ (الاجتهاد وتعدد الزوجات في الإسلام).

الأولى معلقة تجوب المحاكم طلباً للنفقة أو الطلاق. وإذا ما ثارت الزوجة لكرامتها تطلب إلى بيت الطاعة إجباراً كالمتاع. لا تسافر إلاّ بموافقة الزوج كالقاصر أو العيي. ويمكن تطليق الزوجة إشباعاً للقافية من شاعر:

ترى العرار الغض والجتماثا: وأم عمرو طالق ثلاثاً![33].

الزواج بالإجبار أو تحت طائلة الفقر، والحياة بالإجبار بقانون الطاعة. والطلاق بالإجبار هنا بإرادة الزوج. فلماذا لا تتم إعادة النظر في قانون الأحوال الشخصية بناء على رغبة المرأة وإرادتها الحرة التي تبدو وكأنها متاع ينقل من زوج إلى زوج. في حالة الفتاوى. إذا ظهر الزوج المفقود بعد الحكم بموته لمن تكون زوجته إذا تزوجت غيره؟ إن لم يكن الزوج الثاني عالماً فهي له. وإن كان عالماً تعود للأول دون سؤال المرأة أو أخذ رأيها. إن قانون الأحوال الشخصية يعبر عن الأوضاع الاجتماعية لكل عصر، ويتغير بتغيرها. والمصلحة أساس التشريع. وما أكثر المضار الناجمة حالياً عن قانون الأحوال الشخصية بصيغته الراهنة، فالمحاكم ممتلئة بالنساء والأطفال والقضاء عاجز، والفقيه غائب[34]

وتدقق «نون» النظر في مفهوم القوامة وقانون المواريث بالنسبة للمرأة، وتدخل في حوار مع الآراء المثارة في هذين الموضوعين مع كل التيارات الفكرية، خاصة، التي تجعل القوامة مسؤولية الرجل شرعاً عن الانفاق اعتماداً على آية: ﴿فقلنا يا آدم أن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى﴾ (طه: الآية ١١٧). وتتساءل «نون» وهل الشقاء للرجل وحده دون المرأة؟ إن التفسير الصحيح للآية لا يقتصر على الشواهد اللفظية بل يتجاوزها إلى

(٣٣) نون (٢) ص ٣١ ـ ٣٢ ص ٤٢ ـ ٤٥ النشرة (١) ص ٢٠.
(٣٤) نون (١) ص ٤٤ ـ ٤٦ نون (٣) ص ٢٣.

المعنى. وهل الأعمال خارج الأسرة شقاء؟ هل على الرجل الانفاق وعلى المرأة الطاعة؟ وماذا عن مشاركة المرأة في الانفاق؟ كل هذه آراء اجتماعية اجتهادية، تصيب وتخطىء، وليست الدين في ذاته. وهل القوامة مجرد الانفاق؟ وهل الضرب، ضرب الرجل للمرأة من القوامة؟ هل علم الرجل ودرايته بالمصلحة من القوامة؟ قد تعني القوامة فقط الرأي الراجح والأسلم والأفضل في المقارنة وليست الأولوية المطلقة للرجل. إن النساء اللائي يجعلن للرجل قوامة عليهن يزايدن في الدين، ويعبرن عن رغبة مكبوتة للاشباع(٣٥) كما ترد «نون» أيضاً على الرأي القائل إن المرأة ليست نداً للرجل بل مكملة له(٣٦) وتعتمد على آراء أخرى تنكر أفضلية الرجل على المرأة. وإذا كان هناك ما يشير إلى أفضلية أو أولوية للرجل على المرأة، فيجب علينا أن نملك الشجاعة الفكرية وجسارة الاجتهاد رغم أننا لسنا من علماء الفقه. وهو اجتهاد يساهم فيه المؤمن بلا فقه في تبصير الفقيه. فليس بالضرورة أن يكون الفقيه أعمق أو أصدق إيماناً خصوصاً في عصر أصبح فيه للعلم والوعي مكانة خاصة(٣٧) وكان الرسول لا يرى غضاضة في الإتيان بجميع الأعمال التي تقوم بها المرأة. فقد قالت السيدة عائشة عن رسول الله: «ما ضرب الرسول بيده امرأة له ولا خادماً قط». قالت: «وكان يخيط ثوبه ويخصف نعله، ويرفع دلوه ويحلب شاته، ويخدم نفسه».

أما موضوع الميراث، فهو مثل باقي الموضوعات، ملك اليمين

---

(٣٥) النشرة (١) ص ٤٣ (رداً على حديث د. سعاد إبراهيم صالح أستاذة الفقه المقارن ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر المنشور بالأهرام في ١٣/٤/١٩٩٠.

(٣٦) نون (٤) ص ٣٣ (وهو رأي د. محمد عمارة).

(٣٧) نون (٢) ص ١٤ (رأي د. محمد شعلان).

والجواري، والأماء والعبيد والغنائم. موضوع تاريخي صرف انقضى بانقضاء الزمن. يمثل إحدى مراحل تطور الأوضاع الاجتماعية بالنسبة للملكية في الجزيرة العربية، من اللاشيء إلى النصف ثم منذ ظهور الإسلام حتى الآن، من النصف إلى الشخصية الكاملة. قد تكون المرأة الآن وحدها هي المسؤولة عن الانفاق. فطبقاً للإحصائيات: ثلثا الأسر المصرية تعولهما النساء. وإذا فرح الجميع بإلغاء ضريبة التركات وقد كانت من قبل شرعية فلا يتحرك أحد لإعادة النظر في نظام المواريث الذي يجعل للموروث إذا كان له ابن ذكر أن يكون الميراث في أبنائه وزوجته وأمه وأبيه أي الأقارب من الدرجة الأولى. فإن لم يكن له ابن ذكر وكان له «دستة» من البنات، فإن البنت لا تحجب توزيع الميراث على فروع الموروث البعيدة. على عكس الفقه الشيعي الذي أعطى البنت نصيبها في الميراث سواء كان للموروث ابن ذكر أم لا والذي جعل لها نصيباً كاملاً في الميراث مساوياً لنصيب الذكر(٣٨). قانون المواريث يفسر طبقاً للظروف والأزمان رعاية للمصالح العامة. ومن هنا أتت أهمية الاجتهاد والإبداع. إن هذه المشكلة وإن كانت جزئية ترتبط بقضية الإرث ولكنها في الواقع تمس مشكلة أخطر وأكبر ألا وهي الجمود الفكري أمام متغيرات سريعة ومتشابكة وسيادة حالة التقليد دون الإبداع. وهناك بعض الأنظمة الإسلامية الشجاعة التي غيّرت قوانين الميراث فأصبحت البنت ترث مثل الولد وحسب قول بعض الفقهاء: إذا تعارض النص مع المصلحة غلبت المصلحة على النص لا لأن النص ثابت والمصلحة متغيرة(٣٩). وقد يكون السبب في ذلك حرص الفقه السني على تركيز الثروة في الذكور وسلطة

---

(٣٨) نون (١) ص ٥٢ (آثار القضية الكاتب الصحافي أحمد بهاء الدين في يومياته في الأهرام في ١٩٨٨/١٢/١٨.

(٣٩) نون (٤) ص ١٠ النشرة (٣) ص ٥٢ ـ ٥٤.

القبيلة دون توزيعها على الإناث اللائي قد يتزوجن ذكوراً من قبيلة أخرى. والاقتصاد سياسة. وكلاهما قوة. وكان من الطبيعي أن يتكون فقه معارضة يسمح بالمساواة في الميراث بين الذكر والأنثى وبميراث البنت.

□ □ □

لقد ارتبط تاريخ الحركة النسائية بتاريخ الحركة الوطنية المصرية. فلا فرق بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وبين قاسم أمين وهدى شعراوي بل لقد أهدى قاسم أمين كتابه «المرأة الجديدة» إلى سعد زغلول ويرى البعض أن ما كتبه قاسم أمين في تحرير المرأة إنما هو تعبير عن أفكار محمد عبده، وأحمد لطفي السيد. وكما أثبتت رسالة امرأة أميركية عن المرأة العربية: أننا لن نصمد أمام إسرائيل إلاّ إذا تحررت المرأة العربية. فالأمة لا تناضل العدو لتحرير الأرض ونصفها لم يتحرر بعد. أن تحرير المواطن يسبق تحرير الوطن. ولا يتحرر وطن والمواطن فيه محتل.

كما تناهض «نون» باسم الوحدة الوطنية كل مظاهر التطرف الديني والطائفية، بما في ذلك أقلام المسلمين والأقباط على حد سواء. فالطائفية ظاهرة طارئة. والعودة إلى الطيبة المصرية والشخصية المصرية والوحدة الوطنية تقضي على التطرف الديني الإسلامي. والعزلة الدينية للنوادي المسيحية(٤٠) قد تكون أحد أسباب الفتنة الطائفية. وكذلك إثارة قضية المرأة عبر استثارة الحمية الدينية عند اعتداء رجل قبطي على فتاة مسلمة. فالدفاع عن العرض دفاع عن الأرض دون أن يكون العكس صحيحاً(٤١). هناك إذن علاقة بين التفرقة الدينية والتفرقة الجنسية. قد يكون

---

(٤٠) النشرة (٢) ص ١٧ (مارلين تادرس: محمد وفاطمة وحشتوني).
(٤١) النشرة (١) ص ٢٦ - ٢٧ (مسألة العرض والفتنة الطائفية).

الاعتداء من مسلم على قبطية أو من مسلم على مسلمة أو من قبطي على قبطية. ولكن العدوان الجنسي سرعان ما يفسر كعدوان ديني، وفي الحقيقة كلاهما عجز عن المواجهة السياسية مع القاهر الأعظم، السلطة السياسية. يتوجه العدوان نحو الشخص الأضعف، المرأة أو القبطي. ويستطيع المنهج التاريخي أن يتتبع ظاهرة الفتنة الطائفية ويجد أنها في الحقيقة معارضة سياسية في ثوب ديني، في غياب المشروع القومي الوطني الجامع الذي يتساوى في تحقيقه جميع المواطنين. الدين جوهره واحد، العدل والمساواة والحرية. إنما تتفتت الأمة في حالة الظلم والتميز والقهر. ثم تأخذ المعارضة شكلاً دينياً طالما أن الدين هو الحامل للوطنية وللمعارضة على حد سواء. ويؤكد الدستور المصري القائم هذه الوحدة الوطنية ويمنع أي تفرقة بين المواطنين على أساس الدين. ولكن المحرمات الثلاثة: الدين، والسلطة، والجنس، تغذي بعضها بعضاً كالأواني المستطرقة(٤٢).

إن الطائفية نتيجة طبيعية للتطرف الديني الذي يغلق المواطن في دينه دون غيره، ويخلعه عن وطنه ويعيش في عالم كله من الحرمات. فالفن حرام، وصوت أم كلثوم عورة(٤٣). إن الطائفية والتطرف الديني مثل الإدمان، هروب من العالم الفوقي إلى العالم التحتي، عجز عن المواجهة في الخارج وتسرب إلى الداخل.

هناك صلة بين الدين والإدمان والشرطة. فالشرطة هي الدولة القاهرة التي يعجز المواطن عن قهرها فيفر إما إلى الدين إن كان

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٠ (الفتنة الطائفية ومنهج التفكير التاريخي).

(٤٣) نون (٤) ص ٢٩ نون (٢) ص ٢٣. وقد قامت جمعية تضامن المرأة بإنتاج فيلم «كمنجة» عن محاولة قتل الإبداع الفني عند فتاة كانت تلتحق بإحدى المعاهد الموسيقية وكانت تهوى عزف آلة الكمان ثم نفرت منها وتركتها بسبب تأثرها بالتفسيرات الخاطئة للفكر الديني. النشرة (٤) ص (٣٠).

يبغي المقاومة السرية وإما إلى الإدمان إن كان يبغي الفرار. ومن ثم يكون حل الإدمان ليس في زيادة الجرعة الدينية إذ إنه يصب في الدين ويصب الدين فيه، وليس بالنصوص بالرغم من عدم وجود نصوص صريحة لمواجهة الادمان إلاّ قياساً واعتماداً على التعليل.. وإنما بالعودة إلى السطح ومواجهة القهر الخارجي والمطالبة بالحوار بين طرفي الخصام، الحاكم والمحكوم.

إذن ليس كل ما تطرحه «نون» موجهاً ضد السياسات القائمة بل هناك ما يتفق مع أهداف الدولة والأهداف الوطنية العليا مثل مواجهة التطرف والطائفية والعنف والإدمان(٤٤).

□ □ □

لقد استطاعت «نون» أن تكون نافذة لمصر على ما يقع خارجها في موضوع المرأة في مختلف الديانات والحضارات من أجل رصد أوجه التشابه والاختلاف بين أوضاع المرأة عندنا وعند غيرنا، لمزيد من الوعي والإدراك عن طريق المقارنة. فنمو الحركة السلفية ليس قاصراً على مصر وحدها بل معمم في أرجاء العالم الإسلامي. وليس قاصراً على الإسلام وحده بل معمم أيضاً في المسيحية واليهودية والديانات الوثنية التي ما زالت قائمة. فقد أدت الضغوط التي تفرضها التيارات الدينية إلى أن يفرض على النساء في مصر عام ١٩٨٥ قانون للزواج والطلاق أشد تخلفاً من القانون السابق عليه عام ١٩٧٩. وكذلك الحال في الدساتير واللوائح الطلابية والرقابة. كما تظهر دعوات تطبيق الشريعة الإسلامية أوقات المحافظة والتخلف والردة كنوع من المحافظة على الداخل في مواجهة طغيان الخارج.

(٤٤) نون (١) ص ٤٨ ـ ٥٠.

والظاهرة عالمية خارج مصر في العالمين الإسلامي والمسيحي، الشرقي والغربي. فهناك مثلاً حالة امرأة عجوز مسلمة من الهند طلّقها زوجها بعد نصف قرن من الزواج وحكم لصالحها في ١٩٨٥، ثم تراجعت الدولة بسبب ضغوط الجماعات الإسلامية، وقدمت مشروعاً يحرم النساء من حقوقهن السابقة ويحرر الزوج من التزاماته المالية عند الطلاق. فأصبحت مسؤولية المطلّقة وأولادها على أسرتها وليس على زوجها، وصدر القانون بذلك في ١٩٨٦[٤٥].

وحدث الشيء نفسه في باكستان في عهد ضياء الحق. وفي السودان في عهد النميري عندما استخدما تطبيق الشريعة الإسلامية من أجل السيطرة والقهر. كما تمّ تغيير الدستور في بنغلادش في ١٩٧٧ لصالح الحكومة والجماعات الإسلامية. وفي الهند حدث التنازل نفسه للجماعات الهندوكية. والغرض واحد، جعل المرأة عدوة نفسها، عدوة جسمها، عدوة وجودها بعيداً عن النضال السياسي والاجتماعي. اغتصابها بالقوة، وتطليقها بالقوة. بل هناك محاولة لإحياء الموروثات الهندية القديمة بدفن الأرملة مع زوجها المتوفى أو حرقها حية!

ولما كانت المسيحية ديناً وطنياً في مصر فقد حاولت «نون» أيضاً إعادة تأويل نصوص بولس عن المرأة من أجل تفسيرها تفسيراً تاريخياً أو مجازياً، دفاعاً عن وضع المرأة في المسيحية وفي مصر. لا يوجد نص في الإنجيل يؤكد خضوع جنس لجنس. وكان المسيح لا يفرق في الإيمان بين رجل وامرأة بل أن أهم الشخصيات التي كانت معه كن من النساء: اليصابات وأمه وماريا المجدلية ومارتا، بل إنهن ساهمن في تكوين العقائد، ولكن التفرقة أتت من بولس

(٤٥) نون (٢) ص ٤٦ ـ ٤٧.

وليس من الأناجيل مثل: «أن رأس الرجل المسيح ورأس المرأة الرجل». وجاءت رسائله طبقاً للقياس التشبيهي تدل على التراتب أكثر مما تدل على تمايز الرجل على المرأة. أما قوله: «على المرأة أن تغطي رأسها لأنها تشين نفسها، وإذا لم تغطه يقص شعرها»، فإنه عادة من العصر القديم تدل على الاحتشام، والعادات تتغير بتغير العصور. وأما قوله: «المرأة من الرجل والرجل من المرأة والاثنان من الله» فهو يدل على المساواة بالتبادل وانتساب كليهما إلى مبدأ واحد، لهما الحقوق نفسها والواجبات نفسها. وأما قوله: «لتصمت نساؤكم في الكنائس لأنه ليس مأذوناً لهن أن يتكلمن بل يخضعن كما يقول الناموس أيضاً، أنه قبيح بالنساء أن يتكلمن في كنيسة» فقد كان ذلك من عادة القدماء وأعرافهم. أما الآن فقد تعلمت النساء وبلغن أعلى الدرجات. يسألن ويجبن ويعترضن، وإذا قال: «ينبغي على النساء أن يكن متعقلات عفيفات ملازمات بيوتهن صالحات خاضعات لرجالهن لكي لا يجدفن على كلمة الله». فإن ذلك يعني مجرد الطاعة كسلوك أخلاقي فاضل، ولا يعني عدم الخروج والعمل والمشاركة في الحياة العامة. وإذا قال: «يا أيها النساء أخضعن لرجالكن كما للرب لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح أيضاً رأس الكنيسة» فإن الخضوع هنا يعني الطاعة وحسن المعاملة. وفي الوقت نفسه يقول: «أيها الرجال أحبوا نساءكم كما أحب المسيح أيضاً الكنيسة وأسلم نفسه لأجلها كذلك يجب على الرجال أن يحبوا نساءهم كأجسادهم. من يحب امرأته يحب نفسه» وذلك يعني أن طاعة المرأة للرجل يقابلها حب الرجل للمرأة. فالواجبات والحقوق متبادلة وليست من طرف واحد. وبطبيعة الحال «أن المحب لمن يحب يطيع». وإذا قال: «إن النساء يزين ذواتهن بلباس الحشمة» فإن ذلك يعني الأخلاق الحميدة. وإذا قال: «لتتعلم المرأة بسكوت في كل خضوع ولكن ليست إذن المرأة

أن تعلم ولا تتسلط على الرجل، بل تكون في سكوت» فإن ذلك من حسن المعاملة ويقتضي أيضاً المعاملة بالمثل. وقد كانت عادة القدماء التشبيه باستمرار بين الرجل والمرأة وبين كل نظام رئاسي في الكون أو المجتمع أو الأسرة طبقاً للتصور القبلي. وإذا قال: «أما الأرامل الحدثات فارفضن» فإن ذلك يعني في عرف القدماء النميمة والغيبة والتحدث في سير الناس. فالثرثرة تعويض عن موت الزوج. وهذه كلها آراء بولس الخاصة من ثقافته اليهودية الأبوية الموروثة والتي استعملها في فهمه للمسيحية مع نوع من المغالاة والتطرف والمزايدة على باقي الحواريين. أما السيد المسيح فقد قال: «من كان منكم بلا خطيئة فليرجمها بحجر» دليلاً على احترام المرأة ورداً للرجل إلى حدوده، والمساواة بينهما في الخطيئة والمغفرة[٤٦]. تعرض «نون» لنموذج من الحركة النسائية الكاثوليكية في إيطاليا وهي حركة تقدمية اشتراكية تميز بين نوعين من الدين الكاثوليكي: دين البابا والفاتيكان الرسمي وهو دين يقوم على القهر، ودين الجماهير والشعب رجالاً ونساء، وهو دين يقوم على التحرر. الأول ضد تنظيم الأسرة ومنع الحمل، والثاني يراعي ظروف الفقر ويحدد النسل. الأول مع الرأسمالية والاستغلال، والثاني مع الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. الأول يتعاون مع الفاشية لأنه دين سلطة والثاني يعارض الفاشية لأنه دين الشعب. الأول مع الاستعمار والسيطرة، والثاني مع التحرر والمقاومة. الأول يحتكر التفسير والثاني يحرر التفسير طبقاً لمصالح المفسرين. فمعارك التفسير هي أساساً معارك اجتماعية. واختلافات التفسير صراع اجتماعي. وقد شاركت بعض الراهبات في هذه الحركة تحت شعار الانتماء إلى النفس أولاً من أجل إثبات حرية الاختيار

(٤٦) النشرة (١) ص ٣٨ ـ ٤٠ (مارلين تادرس: المسيح بريء).

والصدق مع النفس كما فعل مارتن لوثر من قبل في «حرية المسيحي» وتحت شعار «نحن الكنيسة». لا يحتاج الدين الشعبي إلى واسطة بين الإنسان والله، البابا أو الكنيسة. ولماذا تذكير المسيح وقد عاش راهباً يحن على المرأة ويتعاطف معها؟ ولماذا التثبت من ذكورة البابا عن طريق جسّه من الخصيتين طبقاً لعادة العصور الوسطى وعيد Habet بعد أن تنكرت امرأة مرة في زي البابا وتمّ انتخابها؟ ولماذا يكون البابا بالضرورة رجلاً؟ إن الحركة النسائية قادرة على أن تدفع المجتمع إلى التخلي عن العادات الموروثة وتطرح مفهوم التقدم وتعمل على تغيير الأوضاع الاجتماعية إلى ما هو أفضل(٤٧).

كما عرضت «نون» لبعض الأساطير المقارنة في الديانات القديمة المتعلقة بالمرأة مثل أسطورة «نون» في التاريخ، إلهة مصر القديمة، الأم التي جمعت السماء والأرض، الابنة التي أنكرها أبوها لأنها سمراء. لقد صنعت الأساطير القديمة من المرأة إلهاً: أثينا، إيزيس. كما شاركت المرأة في معظم أساطير الخلق. فالدين يتشكل في التاريخ ويعبر عن طبيعة الصراعات الاجتماعية ويستوي في ذلك دين الوحي أو دين التاريخ، الإله الذكر أو الإله الأنثى. الكهنة الرجال أم الكهنة النساء كطبقة متوسطة بين الله والناس(٤٨).

قدمت «نون» نماذج من التيارات الدينية المستنيرة(٤٩) وقاومت التيارات الدينية المغالية، ودعت إلى الوحدة الوطنية، وناهضت الطائفية وبينت مخاطر الادمان، ونادت بأهمية فتح باب الاجتهاد

---

(٤٧) نون (١) ص ٥١ (البابا أو الماما).

(٤٨) نون (٢) ص ١٠ ص ١٦، نون (٣) ص ٤٣، نون (٤) ص ٤.

(٤٩) مثل الشيخ عبد السلام أمام القرية ودفاعه عن تعليم البنات في الريف، نون (٤) ص٨.

من جديد في قانون الأحوال الشخصية درءاً للمفاسد وجلباً للمصالح، ودافعت عن المرأة كإنسان. وجعلت الدين إيماناً قلبياً خالصاً في عصر يغلب عليه المظاهر والرسوم والأشكال. ودفعت إلى الاعتدال والأخلاق. وبيّنت دور المرأة في الحركة الوطنية المصرية. وكانت نافذة لمصر على أوضاع المرأة في العالم، فكيف يمنعها القضاء المصري ويؤيد قرار إيقافها؟ من الذي يحمي الأمة إذا ما تسلط الحكم وتخلى القضاء؟

[redacted]

الجمرة المطفأة

اضطهاد المفكرين عبر التاريخ

عماد مصطفى

كاتب من سورية

عندما دعي المفكر الدمشقي محمد كرد علي لإلقاء محاضرة (أسماها «مُسامرة») على مسامع طلاب كلية الآداب في الجامعة المصرية بالقاهرة مساء ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٣، تصدى لقضية ظلت تؤرق مضاجع أحرار المفكرين طيلة أربعة عشر قرناً، وهي قضية تتصدى لها مجلة «الناقد» اليوم وتجعل منها شغلها الشاغل، وإن كانت تستخدم لها عنواناً معاصراً هو «الرقيب وحرية النشر».

أن كون محمد كرد علي مفكراً عربياً إسلامياً تقليدي النزعات لم يمنعه من الشعور بالقلق العظيم من ظاهرة تصدي العوام وغوغاء الشارع ومتزعمي الحركات الدينية السياسية لكل من خالف رأيهم أو ناقض حججهم أو استنّ طريقاً فكرياً أو مذهبياً متميزاً عما اعتادوه.

وفي محاضرته تلك استعرض محمد كرد علي سلسلة طويلة من حوادث الاضطهاد الفكري والرقابة على الضمير، ثم ركّز على العبرات المستخلصة مما سرده، دون أن ينسى الإشارة إلى أن تاريخ اضطهاد الفكر في الشرق الإسلامي موازٍ لتاريخ اضطهاد الفكر في الغرب المسيحي إذ يقول:

«... وبعد فمن المؤلم للنفس اليوم تذكر من قضوا ضحايا

أفكارهم في بعض عصور الإسلام، فكان القضاء عليهم قضاء على الحرية. على أن ما وقع في بلاد المسلمين في غضون ألف سنة من هذه النكبات لا يعد جزءاً صغيراً مما حدث في الغرب بسبب المذابح الدينية وديوان التحقيق وبضغط الكنيسة على العقول وحريتها».

ويبرر محمد كرد علي سبب اختياره لهذا الموضوع المحرج ليكون مدار محاضرته بأن ذلك الاضطهاد قد أدى إلى إخماد جمرة التفكير الحر، وأن حوادث الاضطهاد الفكري كانت دائماً تبدأ بين أفراد لمآرب شخصية أو لحسد وضغائن، ثم يقحم فيها العامة فتهلك نفوس ويخرب عمران وتتراجع العقول، وهو يرى أنه من الضروري أن نتمعن في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية خيره وشره فلا نتحامل عليه ولا نكذب على التاريخ في محاولة تبييضه من المثالب: «والمهم في تاريخنا أن نقلبه كل مقلب لا ندلس فيه ولا نوالس، لنتعرف الحقائق في صورتها الجلية النافعة».

أما على من تقع المسؤولية التاريخية في حوادث الاضطهاد الفكري فهو يردها على طرفين: الحكام وقادة الشارع الديني، ولكن شتان ما بين مسؤولية الطرفين، فمحمد كرد علي لا يتوقع من الحكام غير الجور والتعسف، ولكنه يستقبح أن يصدر ذلك عن رجال الدين و «علمائه»، يقول كرد علي:

«والتبعية فيما حدث في الإسلام تقع على صنفين: العلماء والرؤساء، ولما كان أغلب الرؤساء جهلاء كانت معظم التبعة على العلماء. وليس تكليف العقلاء كتكليف الجهلاء ولا آلة الفريقين في الأفعال واحدة، ولا مؤاخذتهما بالأعمال متساوية، وكذلك قال تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ ولو أوخذ الجاهلون كما يؤاخذ العالمون، لكان ذلك جوراً في القضاء، وحيفاً في الجزاء، لأن الله تعالى كلّف كل

نفس بحسب قوتها، وأخذها بما جعله في قدرتها، ولو أن أحدهم غلط غلطاً جاهلاً لحكمه، واخطأ خطأ خارجاً عن علمه، لما تعين عليه حكم، ولا تعلق به حد، وعلى ذاك فمتى كان علم الإنسان أكثر من عقله وكان حتفه في علمه، أو عقله أكثر من علمه أمكن به جبر عجزه وإتمام نقصه».

□ □ □

يبدأ كرد علي محاضرته بالحديث عن أولى المسائل التي هزت العامة في القرن الأول الهجري، وهي مسألة «القدرية» فيعدد من قضوا شهداء فكرهم ومعتقداتهم، فيتحدث عن رأس المعتزلة وأحد نوابغ العلماء الذين حاربوا الظلم والتظالم غيلان بن مروان والذي كان من مذهبه أن الخلافة تصلح في غير قريش إذا استوفى الخليفة الشروط المطلوبة فقتله هشام بن عبد الملك، وأمر الوليد بن عبد الملك نجيب بن عبد الله بن الزبير فضرب بالسوط حتى هلك وكان من العلماء النسّاك، ويذكرون أنه كان تعلم علماً كثيراً وقرأ الكتب واتهم عبد الصمد بن عبد الأعلى مؤدب الوليد بن يزيد بن عبد الملك بالزندقة.

وقتل الخليفة العباسي صالح بن عبد القدوس على الشبهة متهماً إياه بالزندقة. مع أنه لما وافاه أعجب بغزارة علمه وأدبه وحكمته، وقتل المهدي بشار بن برد الشاعر الشهير بدعوى الإلحاد، وروى المبرد في كامله أن كتبه فتشت فلم يصب فيها شيء مما كان يرى به، وأصيب له كتاب فيه: «إني أردت هجاء آل سليمان بن علي (بن عبد الله بن العباس)، فذكرت قرابتهم من رسول الله فأمسكت عنهم».

وتميز المهدي تميزاً خاصاً في اضطهاد المفكرين والمثقفين، فقد جد في سنة ١٦٧ في تعقب الفلاسفة وتقطيع كتبهم وحرق ما نقله

ابن المقفع وغيره من الفارسية والفهلوية إلى العربية وما صنفه في ذلك الوقت ابن أبي العوجاء وحماد عجرد ويحيى ابن زياد ومطيع ابن أياس، وأنشأ المهدي حبساً خاصاً يدعونه حبس الزنادقة، زجّ فيه كل من خرج عن المألوف والعرف وكل باحث خالف الرأي السائد. أما هارون الرشيد فمنع من الجدل وحبس أهل علم الكلام ثم أخرجهم. أما أبنه المأمون فأطلق للحرية العنان فتمتع علماء الكلام والفلاسفة وغيرهم في أيامه بأجمل حسنات الحرية المطلقة.

ولطخت قضية المعتزلة صفحة تاريخ الفكر الإسلامي لما شهدته من اضطهاد واضطهاد مضاد، يقول محمد كرد علي:

«ولقد كاد المعتزلة للمحدثين (رواة الحديث ومنتحليه) في عصر المأمون والمعتصم، لأن المعتزلة يتشددون في قبول الحديث ولا يعملون به إلاّ بعد الجهد، فلما تراجع أمر المعتزلة وقوي المحدثون كال هؤلاء لخصومهم الصاع صاعين، فأحضر الخليفة المعتصم أحمد بن حنبل وامتحنه بالقرآن وجلده حتى غاب عقله وتقطع جلده ثم قيّده وحبسه، وقتل الخليفة الواثق سنة ٢٣١ أحمد بن نصر من كبار علماء عصره وصلبه وكتب في أذنه رقعة: (هذا رأس الكافر المشرك الضال وهو أحمد بن نصر ابن مالك ممن قتله الله على يدي الإمام الواثق بالله أمير المؤمنين). كما حمل أبو يعقوب البويطي خليفة الإمام الشافعي في حلقته بعده إلى بغداد مقيّداً مغلولاً فحبس في بغداد إلى أن مات في القيد والسجن».

وفي سنة ٢٧٧ منع المعتضد من بيع كتب الفلسفة والمنطق وتهدد على ذلك، أما في عام ٢٨٩ حلف الوراقون (باعة الكتب) في بغداد ألا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة.

وكانت فتنة ابن قريش بمصر (عام ٢٨٥) وذلك أنه أنكر أن يكون أحد خيراً من أهل رسول الله فوثب به العامة فضرب بالسياط

فمات بعد يومين، وقتل ابن حيان السبتي من أعلم أهل عصره ومن طبقة البخاري في الحديث، بدعوى أنه يعرف بعض العلوم الرياضية (الرياضيات) وهي من علوم الفرس والإغريق الملاحدة.

وكان مذهب الاعتزال قد انتشر في مصر في جملة ما انتشر فيه من الأقطار، وكان انتشاره في طبقة المثقفين والمفكرين، ولكن المقاومة كانت شديدة له أكثر من مقاومة مصر للتشيع في عهد الفاطميين، لأنه كان من وراء التشيع قوة تحميه ودولة تمليه والاعتزال رائدة العلم والنظر والتفكير، حتى قال سيبويه المصري من علماء المعتزلة:

فإن سلكت طريق العلم تطلبه   بالبحث أبت بتكفير من الناس

ويرى محمد كرد علي أن اضطهاد الفكر الحر كان غالباً ما يتم وفق نمط معين: تحالف السلطة الحاكمة مع الطبقة الدنيا من رجال الدين الذين لم يعرف لهم باع في الإبداع الفكري ضد كبار العلماء والمبدعين، وفي أحيان كثيرة التهمة في جوهرها سياسية فيحولها الخليفة إلى دينية، يقول كرد علي:

«ولطالما كان الدين تكأة يتكىء عليها بعض السياسيين، مثال من ذلك الحسين بن منصور الحلاج فهو رجل عظيم، ربما كان في كلامه بعض العهدة، ولكنه ظل متمتعاً بحريته إلى اليوم الذي ثبت فيه للخليفة أنه كان بينه وبين القرامطة اتفاق وعند ذلك قتله متهماً إياه بالإلحاد، وما كان بالملحد شأنه شأن عشرات غيره اتهموهم بالإلحاد علناً».

□ □ □

نال الاضطهاد الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم من أرباب البحث والنظر على أيدي العامة، والمحرك الأعظم في كل ما يعامل به

العلماء هو سياسة الحكام، وما يخطر ببالهم وينطبق على رغائبهم ورغائب المحيطين بهم، والعامة أداة تحركها يد الملوك من حيث يدرون ولا يدرون.

أما اضطهاد فقهاء السنّة وحكامهم للمتصوفة فكان أشد مما عاملوا به سائر الفرق ويقول كرد علي:

«وإن اضطهادهم للمتصوفة كان أشد من اضطهادهم للفلسفة، وما ذلك إلاّ لأن علم التصوف الغريب من فهم الفقهاء أمسّ بالدين، بل هو ثمرة التمسك بفضائل الدين وآدابه».

وفي الأندلس، اتهم ابن مسرة القرطبي (العام ٣١٩هـ) بالزندقة لخروجه عن عادة أهل الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم ففر إلى المشرق، وقام هشام المرواني بتتبع الأطباء وسجنهم أمثال ابن الاقليلي الأندلسي وابن عاصم والسنابسي وغيرهم.

وتمالأ الفقهاء على ابن حزم الأندلسي (العام ٤٥٦هـ) فأجمعوا على تضليله وسعوا به حتى أحرقت كتبه ومزقت علانية في أشبيلية ووقع مثل ذلك لكتب الفيلسوف ابن رشد فمزقوها وأحرقوها في ساحات مدن الأندلس.

ونفى المنصور بن أبي عامل من ملوك الأندلس الفلاسفة ومن جملتهم ابن رشد وأبو جعفر الذهبي وأبو عبد الله قاضي بجاية وغيرهم، وأحرق كتب المنطق والحكمة، وشدد النكير على المشتغلين بها، وقتل المنصور بن حبيب في أشبيلية بسبب اشتغاله بالفلسفة، ولكنه ترك وزيره ابن زهر الفيلسوف لأنه كان راضياً عنه يندر تصرف مثله في تدبير أمور مملكته على ألا يظهر ما عنده من كتب المنطق والحكمة.

وفي أيام الخليفة الناصر العباسي اتهم الركن عبد السلام بن عبد القادر الجيلي بأنه معطل وأنه يرجع إلى أقوال أهل الفلسفة وذلك لأنه قرأ علوم الأوائل وأجادها واقتنى كتباً كثيرة، فصدر الأمر بإحراق كتبه في إحدى ساحات بغداد، وخطبوا خطبة لعنوا فيها الفلاسفة ومن يقول بقولهم.

ولزم محمد بن أحمد بن عبد الله أبو علي المتكلم من رؤساء المعتزلة (العام ٤٨٧هـ) بيته خمسين سنة لم يقدر على أن يخرج منه خوفاً من عامة بغداد.

أما الشاعر والفيلسوف النيسابوري الشهير عمر الخيام فقد التجأ إلى التقية للخلاص من اضطهاد العامة والملوك: «ولما قدح أهل زمانه في دينه، وأظهروا ما أسره من مكنونه، خشي على دمه، وأمسك من عنان لسانه وقلمه، وحج متاقاة لا تقية».

ولم يرض المستنجد العباسي على بعض ما أورده ابن حمدون صاحب «التذكرة» من التواريخ، فأخذ من دست منصبه وحبس (العام ٦٠٨هـ). ومن المآسي الكبرى التي يحفظها التاريخ الإسلامي قصة مقتل شهاب الدين السهروردي أحد ألمع وأكبر متكلمي عصره وكان ناقش علماء حلب فبذهم وأفحمهم، فشكوه إلى صلاح الدين الأيوبي فأمر ابنه وكان واليه على حلب فقتله.

ويعجب محمد كرد علي كيف نجا أبو العلاء المعري من الملاحقة والاضطهاد في حياته رغم ما يزخر به شعره ونثره من آراء ينكرها فريق المتعصبين، وهو يعتقد أن الأصل في نجاته كونه زاهداً حقيقة لا ينازع أرباب المذاهب الدينية في شيء من دنياهم.

ثم يروي محمد كرد علي ما وقع لسيف الدين الآمدي أحد أذكياء العالم من أهل المائة السادسة وكيف حسده جماعة من

فقهاء مصر، ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فهرب واستوطن حماة في الشام فنجا من العطب بالهرب.

وتتبع أعداء لسان الدين بن الخطيب أحد كبار رجال الأندلس علماً وفصاحة، كلمات زعموا أنها صدرت منه في بعض تآليفه، فأحصوها عليه ورفعوها إلى قاضي غرناطة فسجّل عليه بالزندقة، ثم أخذ وعظم عليه النكير ووبخ ونكل وامتحن بالعذاب الشديد، وأفتى بعض الفقهاء بقتله ثم طرقوا عليه السجن فخنقوه وأخرجوا جسده وأحرقوه.

□ □ □

يركز محمد كرد علي على حقيقة هامة تمثلت في انتقال محور السلطة المضطهدة (بكسر الهاء) من الخلافة والسلطنة في عصور الدول القوية إلى العامة وغوغاء رجال الدين في عصور الدول الضعيفة والمتفككة، يقول كرد علي:

«كان الانتقام من العلماء يتم على أيدي الخلفاء والسلاطين، فلما جاء ملوك الطوائف وضعف العباسيون وأصبح لكل قطر ملك أو أمير غدا الانتقام من أرباب الأفكار محصوراً في العامة أو من كان على مثالهم من العلماء... وصار الوزراء يميلون إلى استماع مقالات الناس في قواعد العقائد، ومالوا إلى سماع الحجاج فيها، فأفضت إلى فتح باب العصبيات الفاحشة والخصومات المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، وأصبح الكبراء يميلون إلى المناظرات فنجمت من هذا الانكباب على المسائل الخلفية فتن أفضت إلى قتل النفوس بالآلاف، وإلى خراب مدن برمتها، خربت بأيدي أناس كان مشايخهم يتفاخرون بالمناظرات والخلافيات، ويوقدون نار الفتنة بين

أتباعهم وخصومهم، وينال بعضهم من بعض بالنميمة والحسد والرياء والختل مما نهى عنه الشرع».

ومن الطريف في الأمر أن أتباع مذهب الحنابلة لقوا الكثير من العنت في بادىء الأمر فلما قويت شوكتهم استبدوا وظلموا من هم أضعف منهم.

كان ابن تيمية من كبار مشايخ الحنابلة في القرن الثامن فاشتد الفقهاء ضده وعاملوه معاملة جائرة هو وتلميذه ابن القيم الجوزية ليقضوا عليه وعلى تعاليمه، وتوصلوا إلى حبس ابن تيمية سنين طويلة في الإسكندرية والقاهرة ودمشق ولم يخرجوه من محبسه إلاّ إلى قبره، ونكبوا ابن القيم تلميذه وحبسوه مع شيخه في حجرة منفردة. ومن الغريب أن يعقد في القاهرة لابن تيمية مجلس حاكموه فيه على اعتقاده واعتقلوه بعدها هو وأخوته، وأن يكتب السلطان إلى دمشق أنه رسم أن من اعتقد عقيدة ابن تيمية حل ماله ودمه!

وقعت في بغداد فتن كثيرة بين الحنابلة وغيرهم من أهل المذاهب الأخرى. وكان الحنابلة فيها يتشددون على خصومهم ويقابلونهم بالعنف، ومنها فتنة عظيمة بين الحنابلة وخصومهم قتل فيها خلق كثير من الجند والعامة بسبب تفسير قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ اختلف الفريقان بتفسيرها فكان الهرج والمرج.

وفي سنة ٣٢٣هـ عظم أمر الحنابلة على الناس فصاروا ينكرون المنكرات بشيء من الغلظة يدخلون بيوت القواد والعامة ليطلعوا على ما فيها من الموبقات، فهددهم الخليفة الراضي باستعمال السيوف في رقابهم والنار في منازلهم فكفوا.

ومن غرائب وقائع الحنابلة أن محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير والتاريخ (العام ٣١٠هـ) ألّف كتاباً ذكر فيه اختلاف

الفقهاء، ولم يذكر أحمد بن حنبل، فقيل له في ذلك فقال: لم يكن فقيهاً وإنما كان محدثاً، فاشتد ذلك على الحنابلة فشغبوا عليه وأهلكوه ومنعوا من دفنه نهاراً وادعوا عليه الرفض والإلحاد.

ولما أبدى الإمام القشيري شعار الأشعرية في بغداد ثارت عليه فتنة العامة (سنة ٤٦٩هـ): «وقصدت الحنابلة سوق المدرسة وقتلوا جماعة وأظهروا شناعة».

وهكذا ظلت بغداد ميداناً للتقاتل بين الشيعة والسنّة والحنابلة وغيرهم من أصحاب المذاهب زمناً طويلاً، فهلكت أنفس وخرب عمران بل «تتابعت الفتن ووقع الخراب، وما زالت الفتن والمحن متواترة إلى أن أحرقوا من الجانب الغربي ما لا يحصى من الدور والمساكن والحوانيت وقلت المعايش وكثر الجور، وفترت الهمم عن طلب العلوم وغيرها، وكان أهلها في سعة من الأرزاق ورخص الأسعار فانتقل عنها معظمهم».

وكانت بغداد في القرن الثاني والثالث والرابع عاصمة العلم والفلسفة والأفكار فأمست في القرن الخامس والسادس والسابع بؤرة الجمود والانحطاط الفكري.

وفي سنة ٨٣٥هـ ثارت فتنة عظيمة في دمشق بين الحنابلة والأشاعرة حتى صدر مرسوم السلطان أن لا يعترض أحد غيره في مذهبه. ثم يشير كرد علي إلى أن الوهابية هي الوريث الشرعي للحنبلية ويعلّق قائلاً: بأن الوهابيين هم مثال من المبالغة في انكار المنكرات والتحامل على المذاهب الإسلامية الأخرى.

وفي سنة ٣٣٦هـ توفي الصولي نديم الخلفاء وأوحد العلماء بالبصرة مستتراً لأنه روى حديثاً لا يؤيد أحقية علي بن أبي طالب بالخلافة فطلبته العامة لتقتله فلم تقدر عليه. ومثل هذا

وقع لياقوت الحموي في دمشق عدوه من النواصب المنحرفين، وأراد بعض أهل دمشق قتله فهرب.

□ □ □

بعد أن ينتهي محمد كرد علي على سرد بعض فظائع الاضطهاد الفكري في العصور «الزاهرة» للحضارة الإسلامية، يمر على القرون التالية مروراً سريعاً لأن ما شهدته أكثر من أن يعد أو يحصى، يقول كرد علي:

«أما في قرون الانحطاط، أي القرون الخمسة الأخيرة، فكان من خالف الجمهور ولو في مسألة صغيرة عرضة للقتل، لأن القوم أصبحوا ونفوسهم لا تشتفي ممن يخالفهم في معتقد أو فكر إلاّ أن يضرب عنقه، بل أصبح الحديثي ينظر إلى الفقيهي، والشافعي إلى الحنفي والفروعي إلى الأصولي نظراً شزراً. وأصبحوا كلما نبت نابت من الرجال يقول بمقالة تخالف من بعض الوجوه مذاهب السياسة يقتل على مذهب مالك. فقد ذهب الإمام مالك ومن وافقه من أصحاب الشافعي إلى وجوب قتل الداعية إلى البدع، وكان الخليفة بغنى عن فتوى مالك عندما يحتاج إلى قتل أمثالهم لأن حكمه شريعة يجب تنفيذها في نظره، فلما ضعف الملوك لم يجدوا أحسن من العمل برأي مالك في قتل كل من خالف في مسائل».

أخذ الأمناء على الدين يتيهون في بيداء الفوضى العقلية، لا يرون في تأديب المبتدعة أو من سموهم هم كذلك إلاّ تطبيق أشد مفاصل القانون عليهم، وانزال أحد العقوبات المسطورة، وأنشأوا يحرمون علناً بسائط علم الفلسفة كالفيزياء (الطبيعيات) والرياضيات بل والتاريخ وتقويم البلدان.

وختم محمد كرد علي محاضرته قائلاً:

«نعم كان مما لقيه العلماء من الألاقي ما وقف القرائح وثبط

الهمم وقعد بالعزائم، وتجاهل الناقمون والمنتقمون، أن في قتل عالِم قتل عالَم (الأولى بكسر اللام والثاني بفتحها). استسهل الضاغطون على الأفكار تشريد المفكرين وتعذيبهم وسجنهم أو قتلهم بدعوى أن في عملهم ضم شمل الجماعة وإغلاق أبواب التفرقة، والقضاء على البدع والضلالات فكانوا أعدى أعداء العلم الصحيح. وبدون حرية يموت العلم وتفسد ثمرات المدارك، وكل من أبطلوا حركة البحث وشلوا الأعصاب عن الانبعاث باءوا بسبة الدهر».

[redacted]

الحكومة دينية والحكام مقدّسون

الأزهر يمنع مؤلفات محمد سعيد العشماوي

خالد زيادة

كاتب من لبنان

أثار قرار «الأزهر» منع تداول عدد من مؤلفات «محمد سعيد العشماوي» ردود فعل متفاوتة، صب مجملها في الاعتراض على مثل هذا القرار، الذي لم يكن الأول من نوعه. ومن المعلوم أن بعض القرارات المماثلة التي اتخذها منذ ست سنوات عديدة ما زالت سارية المفعول حتى يومنا هذا. ومن ذلك منع تداول رواية «نجيب محفوظ» «أولاد حارتنا» في مطلع الستينات.

ويمكن أن يدور التساؤل حول نوع السلطة التي يمثلها علماء الأزهر وحدودها. والأمر الواضح في هذا المجال أن «الأزهر» يمثل أعلى هيئة دينية في مصر. وفي هذا السياق فإن شيخه وسائر علمائه الكبار يمثلون السلطة الدينية في مصر فحسب، ذلك أن القرارات التي تتخذ من جانبه لا تتعدى في جانبها الإجرائي حدود مصر نفسها، بالرغم من الموقع المميز الذي يحتله الأزهر على الصعيد المعنوي في سائر العالم الإسلامي.

والواقع أن الأمر بهذه الحدود يطرح إشكالاً؛ فالأزهر الذي كان دائماً ـ منذ عشرة قرون متواصلة ـ يحتل موقعاً كبيراً كجامعة دينية وعلمية، لا يستطيع أن يصدر حالياً من القرارات إلاّ ما يسري

تنفيذه في حدود مصر، أي في إطار ما ينص عليه الدستور الذي يرسم حدود دولة مصر، ويجعلها إقليماً تسري ضمنه القوانين الحكومية الرسمية، وبهذا المعنى فإن الأزهر يخضع عملياً «لروح الدستور المصري المدني» فلا يستطيع أن يصدر من القرارات أو من «الفتاوي» إلاّ ما يسري تنفيذه في حدود «الإقليم» أو «القطر» الذي ينتمي إليه، هذا إذا أخذت الحكومة بهذه الفتوى أو القرار. مع العلم أن شيوخ الأزهر الذين يعطون لأنفسهم صفة السلطة الدينية، يخضعون لسلطة الدولة التي تعتبر الإسلام ديناً للدولة، وتعتبر الشريعة ركناً من أركان الدستور، مع ما يعني ذلك من إقامة توافق بين القوانين الوضعية وبين أحكام الشريعة وقواعد الفقه.

□ □ □

هذه المسائل، وغيرها الكثير، تشكل جانباً من القضايا التي أثارها محمد سعيد العشماوي في مؤلفاته. خصوصاً أنه خاض جدالات مع وجهات نظر تعبّر عنها الحركات الإسلامية في مصر. دون أن يحتل الجدال مع الأزهر أي حيّز في أعماله، التي طال بعضها قرار المنع والرجوع عنه بعد وقت قصير.

والمؤلف في الأصل رجل قانون شغل مناصب قضائية عالية: رئيس محكمة الجنايات ـ وكيل الإدارة العامة للتشريع ـ رئيس محكمة استئناف القاهرة العليا للأحوال الشخصية ـ وهو فضلاً عن هذه المناصب التي احتلها أستاذ جامعي محاضر في مواد: أصول الدين ـ الشريعة الإسلامية ـ القانون المقارن. وهذا يعني أن عمله القضائي أو التدريسي يتصل اتصالاً مباشراً بالقضايا الدينية أصولاً وفروعاً. ولهذا السبب فإن مؤلفاته العديدة تتعلق بموضوعات يدور حولها الجدل الفقهي، عدا عن مؤلفات أخرى هي بمثابة رؤى وجدانية وفلسفية عبّر من خلالها عن بعض نظراته ومواقفه الفكرية. وأبرز

مؤلفات العشماوي: رسالة الوجود ـ ضمير العصر ـ حصار العقل ـ أصول الشريعة ـ جوهر الإسلام ـ روح العدالة ـ الربا والفائدة في الإسلام ـ شؤون إسلامية ـ الجهاد في الإسلام.. وغيرها، وهي مؤلفات بالعربية والإنكليزية على السواء.

ونعرض هنا آراء العشماوي في كتابه «الإسلام السياسي»، وقد صدر في طبعتين ١٩٨٧ و١٩٨٩ عن دار سينا للنشر في القاهرة. ويضم الكتاب عشرة فصول أو أقسام، يتعلق نصفها الأول بموضوع الكتاب أي الاتجاهات لتسييس العمل الإسلامي، أما نصفها الآخر فيتعلق بقضايا أثيرت في الجدالات الدائرة في الصحف المصرية حول ما كان أورده المؤلف سابقاً من آراء في مؤلفات سابقة له، منذ مطلع الثمانينات، بعد أن أصدر الرئيس أنور السادات أمره إلى رئيس مجلس الشعب: «بالعمل الفوري لاستخراج القوانين من الشريعة تمهيداً لتطبيقها... فتألفت اللجان من العلماء ورجال القانون وسارت في عملها.. ثم حصلت شكوى من رجال القضاء والمحاماة من الصياغة الحديثة للقوانين مما يشكل صعوبة أمامهم»[١]. فأثير جدل حول كل ذلك على صفحات الجرائد، شارك فيه العشماوي. وأثارت آراؤه بعض الاعتراضات مما يعني أن الجدل حول ما يكتبه ليس جديداً.

يعلن العشماوي موقفه من الإسلام السياسي في الأسطر الأولى التي يستهل بها كتابه فيقول:

> «أراد الله للإسلام أن يكون ديناً، وأراد به الناس أن يكون سياسة»[٢].

(١) محمد سعيد العشماوي، **الاسلام السياسي** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٨٧ و١٩٨٩)، ص ٢١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧.

وفي سبيل شرح فكرته يعود إلى التاريخ منذ ما قبل مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان. ويميز حكومة النبي(صلعم) التي يقول عنها إنها حكومة الله:

«تؤسس على كل القيم الدينية والمبادىء الأخلاقية، ولا تجنح أبداً إلى أخلاقيات الساسة وسلوكياتها، إنها حكومة من نوع خاص، لا توجد إلاّ حيثما يوجد نبي، ولا نبي بعد محمد (صلعم)»[٣].

ويرى أن الأمور انقلبت إلى سياسة أيام عثمان بن عفان. فالخلافات التي ظهرت منذ ذلك الوقت هي خلافات سياسية في جوهرها مما أعاد المسلمين إلى عادات الجاهلية وقيمها والعصبيات القبلية التي أراد الإسلام تجاوزها. مما أدى إلى خلط الدين بالسياسة، وهذا الخلط أي:

«تسييس الدين وتديين السياسة، فرق المسلمين شيعاً وفرقاً، كل منها يعتصم بآيات من القرآن ويتحدى بأحاديث للنبي..»[٤].

ويوضح الفرق بين حاجة أي مجتمع إلى حكومة، وبين ما يسمى بالحكومة الإسلامية. وإذا كان الإسلام بحاجة إلى نهضة، فينبغي أن تكون في مجال تجديد الروح وتحديث العقل، وليس في استفراغ الإسلام في شكل سياسي واستخواء الدين في صيغة حزبية[٥]. ويلاحظ أيضاً أن تيار السياسة الدينية ينتهز الأزمة الاقتصادية وما يشعر به كل من احباط دائم، فلا يسعى لتقديم الحلول العلمية، وإنما يستغل الوضع لأغراضه وأهدافه فيشيع أن

(٣) المصدر نفسه، ص ٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

تطبيق شرع الله يؤدي إلى انفراج كل أزمة وتحقيق أي أمل ورضا، كل فرد[٦].

□ □ □

يعالج في فصل ثانٍ مسألة «حاكمية الله»، وهي متصلة بتسييس الدين، الأمر الذي نشأ أول ما نشأ في بلاد الهند، حيث ظهر تيار متشدد متعصب. ويذكر في هذا السياق أبو الأعلى المودودي وخصوصاً في كتاب له يحمل عنوان «الحكومة الإسلامية»، ينتقي فيه ـ حسب رأي العشماوي ـ ما يناسبه ويُغفل ما يعارضه. وقد انتقلت آراء المودودي إلى مصر فظهر كتاب «معالم في الطريق» وهو كتاب يعرض ذات التبرير العقائدي والتسويغ الحركي بأسلوب باهت[٧]. وهكذا يعين العشماوي أولئك الذين يخوض معهم الجدال، ويعترض على آرائهم، فهو يقصد جماعة الاخوان المسلمين وداعيتهم سيد قطب دون أن يذكره أو يذكرهم بالاسم.

ومن الناحية التاريخية يرد المؤلف أن القول «بحاكمية الله» هي دعوى تعود إلى ما قبل القرآن والإسلام. هكذا كان الفراعنة وكذلك الرومان. أما في تاريخ الإسلام فإن القائلين بحكم الله هم الخوارج، الذين خرجوا عن جماعة المسلمين:

> «وكان أفراد هذه الجماعة يشغبون على علي بن أبي طالب كلما دخل المسجد مهللين في وجهه؛ لا حكم إلاّ الله؛ يريدون بذلك أن لجوءه إلى التحكيم هو ضد إرادة الله، وأنه كان يتعين أن تستمر الحرب حتى يظهر حكم الله. وكان علي

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٧) محمد سعيد العشماوي، **معالم في الطريق**، ص ٢٥.

> بن أبي طالب، كلما واجهه هؤلاء الخوارج بشعارهم «لا حكم إلاّ الله» يقول عنها: قولة حق يراد بها باطل»[٨].

ويرى المؤلف أيضاً بأن فكرة حاكمية الله قد تلقفها عن الخوارج من وضعها في خدمة سلطته أي معاوية بن أبي سفيان[٩]. أما فكرة الدين السياسي، فيذهب العشماوي إلى أنها فكرة يهودية، ولا يمكن أن تكون إسلامية. ويقول:

> «لقد سار الفكر الإسلامي في خطى اليهودية، دون أن يتنبه للفارق بين جوهر رسالة موسى وجوهر رسالة محمد (صلعم). وإن الأولى رسالة تشريع بينما الثانية رحمة وأخلاق»[١٠].

فالتشريع في القرآن، من الناحية العددية، لا يحتل سوى جزء بسيط من مجمل آيات القرآن (من ٦٠٠٠ آية هناك ٨٠ آية تشريعية)، أي ما نسبته ١/٧٥ فقط. مما يفيد بأن القرآن ليس كتاب تشريع.

ماذا عن الحكم في القرآن؟ يرى المؤلف أن إمساك الحكم في القرآن لا يعني السلطة السياسية، بقدر ما يعني القضاء بين الناس والفصل بين الخصومات أو الرشد والحكمة[١١] أما السلطة السياسية بالمعنى المعاصر، فقد عبّر عنها القرآن بلفظ «الأمر». ومن هنا الآيات:

﴿وشاورهم في الأمر﴾ آل عمران ٣: ١٥٩

﴿حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر﴾ آل عمران ٣: ١٥٢

﴿يقولون هل لنا من الأمر من شيء﴾ آل عمران ٣: ١٥٤

وفي جميع الأحوال يجدر بمن يسترشد بآيات القرآن أن يضعها في

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٩) المصدر نفسه،ص ٣٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

نصابها التاريخي، أي أن تكون له معرفة بأسباب التنزيل ومن هنا فإن الآية: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، التي يستدل بها القائلون بالحكومة الإسلامية، ينبغي أن نعرف أنها نزلت في واقعة محددة، والمقصود بـ «الكافرون» هم اليهود.. الخ[١٢].

والقرآن ليس كتاب شريعة، وكذلك فإن الإسلام ليس دين تشريع. فقد اجتهدت الأمة طوال التاريخ الإسلامي؛ اجتهد عمر بن الخطاب في العديد من المسائل، وشرّع الفقهاء أنظمة لم ترد في القرآن أو السنّة مثل نظام الوقف الأهلي[١٣]. وفي المسائل المدنية شرعت الأمة لنفسها كل أحكام المعاملات المدنية والتجارية.. وفي المسائل الجزائية وضع الفقهاء شروط تطبيق كل حدّ «عقوبة مقدرة» من العقوبات الأربع الواردة في القرآن «ووضع الفقه ما يسمى بنظام التعزيز»[١٤].

يضاف إلى ذلك مسألة إيقاف العمل ببعض الأحكام: لقد أوقف عمر بن الخطاب حد السرقة في عام المجاعة، وأوقف الفقه بعض أنواع البيع مع أن الآية تقول: ﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾ كذلك منع عمر بن الخطاب زواج المتعة. وها أن الأحكام المتعلقة بالرق قد توقفت بعد منع الرق أصلاً.

فهل يمكن القول ـ وهذا ما يتساءله المؤلف ـ أن القوانين المعمول بها في مصر، حيث يجري النقاش، هي قوانين كافرة. إن مثل هذا القول لا يبغي سوى الخروج على النظام ومحاربة المسلمين للمسلمين[١٥].

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.

وليس في الإسلام ـ حسب رأيه ـ سلطة يحق لها تفسير النصوص أو تطبيق الشريعة دون غيرها. والآية: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ التي تنزع من سياقها، لا تعني أن هناك فئة يحق لها أن تفسر القرآن وتطبق الشريعة دون غيرها.

وينتقد بشدة القائلين بجاهلية القرن العشرين، والذين يقسمون العالم إلى دار إسلام ودار حرب، فهذا التقسيم لم يرد في القرآن، ولا في الأحاديث النبوية لكنه من عمل الفقهاء. وقد حان الوقت للعدول عنه، حتى يظهر للإسلام وجهه الحقيقي في التسامح والمساواة والسلام(١٦). وحصيلة الرأي عند العشماوي: أن نظام أو شكل الحكومة في العصور الوسطى لم يعد ملائماً بأي حال للعصر الحالي.. وأن الإسلام لا يوصي ولا يشترط حكومة من نوع خاص، ولم يضع أو ينظم أي شكل للحكومة، وهو ـ على الإطلاق ـ ضد ما يسمى بالحكومة الدينية التي تضفي عصمة أو قداسة على الحكّام، فيعملون بذلك ضد مصالح الناس وضد الحرية والعدل(١٧).

ويعالج مسألة الجهاد التي يرى أنها تطورت من المجاهدة زمن مكة إلى معنى محاربة مشركي مكة إلى محاربة اليهود قبل فتح مكة. إلا أن معنى الجهاد في الإسلام هو مجاهدة النفس على المكاره ومكابدة الذات على المصاعب(١٨). وقد انتشر الإسلام سلماً أكثر مما انتشر حرباً(١٩).

□ □ □

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٩١.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

إن انتقاد مبدأ الدولة الدينية يسيطر على الكتاب، لهذا يجزم بأن القرآن الكريم لم يتضمن أية آية مما يعتبر مبادىء دستورية، كتنظيم رياسة المسلمين، وطريقة انتخاب الرئيس وأسلوب عمله.. الخ[٢٠] وفي سياق تحقيقه لفكرة الإسلام دين ودولة يعيد الفكرة إلى عبد الرزاق السنهوري الذي كتب عام ١٩٢٩ مقالاً بعنوان: «الدين والدولة في الإسلام» في وقت سيطر فيه جو العواطف الجياشة بعد إلغاء الخلافة في استامبول. ويعود ليحقق هذا الأمر في القرآن والسنّة، ويرى بأن جمهرة الفقهاء الإسلاميين متفقون على أن نظام الحكم في الإسلام ليس من أصول الدين أو الشريعة[٢١].

وفي مسألة تطبيق الشريعة يقرر الرأي الحاسم التالي:

«هذه هي دعوى تقنين الشريعة أو تطبيقها، بإيجاز شديد يقتضيه المجالد أن أخذت من جانب الدين والشريعة والعلم والعقل بدا أنها دعوى بغير داع. وصيحة لا مبرر لها، ونداء لا حق فيه، لما سلف بيانه من توافق القوانين المدنية المصرية، وقوانين الأحوال الشخصية، والقوانين الاجرائية، مع أحكام الشريعة والفقه... أما حين يُنظر لدعوى تقنين الشريعة كشعار يرفع أو سياسة تتبع، أو قول للمزايدة، أو هدف للوصول إلى السلطة، فإنه يكون أمراً خطيراً جداً، يهدد صميم الدين ويخلط بين ما أنزل الله وما جاء به الناس، وينقض النظام القانوني المصري، ويقوض الفقه وأحكام المحاكم المصرية على مدى قرن كامل»[٢٢].

نلاحظ لدى قراءة العشماوي أن نقاشه يدور مع آثار الحركات الإسلامية داخل مصر فحسب. فلا يخاطب الآراء التي تبرز

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٢١) عبد الرزاق السنهوري، ص ١٥٩.
(٢٢) العشماوي، ص ١٨٦.

خارجها وإن انتمت إلى ذات الاتجاهات وعبرت عن الأفكار نفسها. ومع ذلك فإنه يستند في حججه وبناء أفكاره على آراء العديد من كبار الفقهاء مثل ابن عابدين الذي يقول:

«كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله ولحدوث ضرورة أو فساد الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف ورفع الضرر».

والزيلعي الذي قال:

«إن الأحكام قد تختلف باختلاف الزمان».

وكذلك رأي الإمام الطوفي:

«إذا تعارض النص مع المصلحة قدمت المصلحة على النص.. الخ»[٢٣].

(٢٣) العشماوي، ص ١٩٠.

[redacted]

الحملة المسعورة

الفنانات التائبات

محمد فتحي رشوان

كاتب من مصر

حينما تتفشى الغوغائية، وتنتشر الصيحات المعادية للعقل، يصبح كل شيء ممكناً، ولأن المجتمعات تفرز ظواهرها التي تعبر عن حركتها سلباً وإيجاباً، فإن ظاهرة مثل، الفنانات اللواتي اعتزلن الفن وارتدين الحجاب، والتي تبدو للوهلة الأولى بمعزل عن ما يحدث على الساحة الثقافية والاجتماعية، تصبح ـ عندما نمعن النظر ـ من أكثر الظواهر تعبيراً عن الانهيار الذي يتجلى على استحياء، دون أن يسفر عن نفسه بشكل واضح. أن تتبع الفترة التاريخية التي أفرزت هذه الظاهرة، ونوعية الفنانات اللواتي قمن بالاعتزال وارتداء الحجاب، ونوعية الفن الذي كنَّ يقدمنه، قد يلقي لنا ضوءاً على هذه الظاهرة.

□ □ □

إن الموجة التي امتطت فيما بعد اسم (التوبة والعودة إلى الله) قد بدأت في أواخر السبعينات، عندما أصبح المد الديني في قمة امتداده دولياً وعربياً:

- دولياً حيث استطاع رجال الدين في إيران الاستيلاء على السلطة لتتحول إيران إلى دولة دينية أول ما تفعله إغلاق المسارح ودور السينما والتحريم على النساء الخروج بدون

حجاب أو الظهور في الأماكن العامة وحيدات، واعتبار التمثيل بالنسبة للنساء عملاً محرماً يمثل خروجاً على الدين.

- وعربياً حيث أتاح السادات في ذلك الوقت الفرصة الذهبية للجماعات الإسلامية لتعبر عن نفسها وبصوت عال من خلال الجرائد والمجلات والمطبوعات التي غمرت السوق المصرية، وقد كانت أكثر هذه الحملات شراسة، هو الهجوم على جو الانفتاح النسبي الذي يسود العلاقات الاجتماعية في مصر، وبدأت الجامعات المصرية تشهد ـ ولأول مرة ـ حملة غوغائية لفصل الطالبات عن الطلبة في قاعات الدرس بحجة حرمة الاختلاط، وبدأت شوارع القاهرة تشهد ـ هي الأخرى ـ ظاهرة الحجاب التي كانت قد اختفت منذ مدة طويلة، وأخذت السلطة من خلال رموزها الدينية المختلفة: (عبد الحليم محمود، محمد متولي شعراوي، جلال كشك) في تدعيم هذه الظاهرة، انطلاقاً من الرغبة في وأد التيار اليساري الذي كان يناضل في ذلك الوقت دفاعاً عن خنادقه الأخيرة، وبلغ الأمر حد أن الجماعات الإسلامية في جنوب مصر، كانت تقوم بضرب الفتيات اللواتي تخرجن إلى الشارع غير محجبات، أما في القاهرة فقد شهدت عدة دور عرض سينمائية الهجوم عليها وتمزيق إعلاناتها بحجة منافاتها للآداب الإسلامية، ولم تسلم الجامعات من الاعتداء، حيث استخدم الأصوليون المطاوي والسلاسل في الهجوم على الاحتفالات الثقافية التي تقيمها الجامعة، والتي تتضمن أفلاماً كانوا يرونها منافية وخارجة عن الإسلام لاشتراك نساء غير محتشمات فيها، ومن ناحية أخرى واجه الوضع الاقتصادي منذ منتصف السبعينات تحولاً خطيراً أدى إلى انهيار قطاعات متعددة من الاقتصاد القوي، واضطر عدد كبير من

المصانع الصغيرة إلى إغلاق أبوابه بعد إغراق السوق المصرية بطوفان من السلع الاستهلاكية الرديئة الجودة، الرخيصة الثمن، القادمة من تايوان وهونغ كونغ، وكوريا الجنوبية، مما أدى إلى فقدان المصانع الوطنية لمستهلكها التقليدي، ومن جانب آخر أدت موجة ارتفاع الأسعار المرعبة، إلى تفشي ظواهر عديدة لم تشهدها مصر بهذه الكيفية.

فعلى مستوى الاجرام ارتفعت نسبة حوادث الاعتداء، وعلى رأسها السرقة بالإكراه في الأماكن العامة، وشهدت شوارع القاهرة وما زالت، ظاهرة خطف حقائب النساء، أو الصعود إلى إحدى المركبات العامة، وإشهار المطاوي وتهديد الركاب لإخراج نقودهم، والجدير بالملاحظة أن نوعية هذه الجرائم، كانت تدل على أن مرتكبيها ليسوا عتاة إجرام، بل هم أقرب إلى السذاجة وقلة الحيلة أكثر من أي شيء آخر، ففي كثير من الأحيان يقع اللص بعد مطاردة قصيرة، بسبب تكالب المارة عليه، وبساطة الوسيلة التي يستخدمها في السرقة، وغالباً ما كان يتضح أن اللص عاطل عن العمل، أو أنه في وضع اجتماعي وإنساني مزر، فلم يجد وسيلة غير هذه للحصول على خبزه.

أما جرائم الاغتصاب فقد تصاعدت إلى الحد الذي جعل منها موضوعاً يومياً في الجرائد المحلية، فقد أدى عدم قدرة الغالبية العظمى من الشباب المصري على تحمل نفقات الزواج، وعدم وجود وسيلة أخرى لتفريغ الكبت والحرمان الجنسي إلى لجوء بعض هؤلاء الشبان إلى الاعتداء الجنسي كوسيلة أخيرة وانتحارية لإشباع غريزة طبيعية عجز المجتمع عن توفير المنافذ الشرعية لها، ورغم شدة العقوبة التي كانت توقع بالفاعلين، والتي وصلت إلى حد الأشغال الشاقة المؤبدة، إلاّ أن هذه الجرائم أخذت في الانتشار والتزايد غير

عابثة بتهديدات رجال الدين ولا هستيريا أئمة المساجد الذين طالبوا في خطبهم بإعدام مرتكبي الاغتصاب.

أما الشباب الذين لم يستطيعوا ارتكاب السرقة أو ارتكاب الاغتصاب، فقد هاجروا بأعداد ضخمة من مصر، مندفعين وراء الأمل في الحصول على ثمن شقة تأويهم، أو معاش يحميهم من السقوط.

□ □ □

في ظل هذا الجو من الاحباط، وهذا المناخ المفتقد لأبسط حدود الأمان، كان طبيعياً أن تجد الدعوة للعودة إلى الله والالتزام بما يحدده الدين، آذاناً صاغية، خاصة وأن الغالبية العظمى من المصريين، إما أميون، أو مفتقرون إلى أدنى حدود الثقافة رغم تعلمهم، وبالتالي أصبح الجو مهيأ للتيارات الدينية لاملاء ما تراه مناسباً، فلم يعد في الساحة الخاوية إلاّ الصيحات بقطع يد السارق، ورجم الزاني والزانية، ولبس الحجاب، وإلزام المرأة بيتها لصون عفافها، وحفظ كتلة اللحم هذه من الظهور على أحد غريب، والحديث عن الآخرة التي تعوضك عن كل مآسي الحياة الدنيا. افتقد العالم واقعيته، وأصبح حديثه حديثاً عن الوهم، عن الجن والعفاريت والثواب والعقاب.

ومن الطبيعي أن تواجه المرأة في هذا الجو المعبأ بالممنوعات والمحرمات ضغطاً مضاعفاً، حيث يمثل الجنس في المجتمعات المتخلفة إثماً، وفي المعتقد الديني خطيئة، فإن المرأة بجسدها الذي يصبح مصدراً لهذا الإثم، تصبح هي الأخرى كائناً يجب إحاطته بكل أنواع الممنوعات، والانتباه إليها حتى لا. تصبح فتنة تهدد السلام الاجتماعي القائم على أساس ديني، ومن هنا انصبت النقمة على الفنانات اللواتي يظهرن في الأفلام السينمائية، لأن جسد المرأة

عورة، كذلك على الفنانات اللواتي يغنين لأن صوت المرأة عورة. وفي الوقت الذي تفاقمت فيه هذه الحملة المسعورة، لم تقم أجهزة الإعلام الرسمي سوى بإلقاء مزيد من الزيت على النار عن طريق تدعيم الحملة والتحريض على الأفلام التي تتميز بقدر من الجرأة الجنسية أو الاجتماعية.

وكان طبيعياً أيضاً أن ينضج العفن والجهل ثماره المرة، فبدأ الطابور الطويل من الفنانات المصريات في الاعتزال وارتداء الحجاب وهن في قمة نضجهن الفني، وقد بدأت هذه الظاهرة بإحدى الفنانات المصريات التي اشتهرت بجمالها الفائق، والذي استخدمته أكثر من مرة للزواج بأثرياء النفط العرب، بالإضافة إلى الزيجات المتعددة من فنانين مصريين، ومن ذلك الحين ازداد ما عُرف باسم الفنانات التائبات حتى بلغ أكثر من عشرين فنانة ليس بينهن فنان واحد، وهذا يثير أكثر من علامة استفهام. إن هذه الظاهرة تتميز بأبعاد رئيسية يمكن إجمالها في التالي:

١ ـ إن أولئك الفنانات يفتقرن ـ كما وضح في أحاديثهن الصحافية ـ إلى أبسط درجات الفهم لدور الفن وبعديه الاجتماعي والثقافي، مع افتقار ملحوظ لأي قدر من الأسس النفسية التي تحميهن من السقوط في مستنقع الديماغوجية الدينية.

٢ ـ إن ظاهرة الاعتزال اقتصرت على الفنانات فقط، رغم اشتراك الفنانين من الرجال في النوعية نفسها من الأدوار وهذا يؤكد الوضعية المتدنية للمرأة في العالم الثالث.

٣ ـ إن الإفلام المصرية بشكل عام لا يوجد فيها ما يتسم بأنه خروج حاد عن الآداب العامة بسبب وجود رقابة صارمة تقتطع ما تراه يشكل أدنى حساسية للتيار الديني، وبالتالي

فإن اعتزال أولئك الفنانات، له بعده الاجتماعي أكثر من بعده الديني.

٤ ـ إن اختلاف الطريق الذي اتخذته كل منهن بعد الاعتزال يؤكد أن الاعتزال كان له أسبابه الخاصة لدى كل منهن، واستطاع التيار الديني أن يحتوي الظاهرة ـ بطريقة انتهازية ـ لحسابه، فإحداهن اعتزلت وكونت مع زوجها شركة استثمارية تدر عليهما أرباحاً هائلة، والأخرى كونت ثروة ضخمة من التمثيل والغناء، وعندما بدأ جمالها في الذبول، انسحبت بذكاء متعللة بتوبتها وعودتها إلى حظيرة الدين، والثالثة ـ وهي راقصة ـ عندما ترهل جسدها، وأدركت أنها لن تستطيع هز أردافها كما هو مطلوب، أعلنت فجأة توبتها وحجت إلى بيت الله.

٥ ـ ساهمت الخطب الشهيرة للشيخ جلال كشك بشعبيتها المعروفة في كل مصر في الحملة على الفنانات المصريات، ولا نزال نتذكر الحملة التي تعرض فيها للفنانة أم كلثوم محتجاً على أغانيها العاطفية، والفنانة شادية على أدوارها في السينما.. وهكذا سقط بعضهم وخاصة أولئك اللواتي لم يمتلكن الزاد النفسي اللازم لمواجهة مثل هذه الحملات، التي تشعر فيها أن المجتمع بكل فئاته ضدك، وأن الله والدين أيضاً ضدك.

٦ ـ إن القوى الديموقراطية والعلمانية التي كانت تستطيع أن تقف بجدارة وحزم في مواجهة هذه الحملات عن طريق ردها إلى أسبابها الحقيقية، وتفسير وتحليل منطلقاتها. كانت قد حُجمَت وتقلص دورها، مما جعل الخطاب

الديني بكل تناقضاته، هو الخطاب الوحيد المسموع في الساحة.

□ □ □

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو:

ما الذي تريده الجماعات الإسلامية؟

هل هو إلغاء دور المرأة كممثلة ومؤدية أم إلغاء دورها تماماً في المجتمع بكل مستوياته؟

وهل سنرى ذلك اليوم الذي يؤدي فيه الرجال أدوار النساء كما كان يحدث في بدايات هذا القرن؟

إن المستقبل مظلم.. مظلم جداً.

الفهرس

ب

ن

هـ

كتاب الناقد

العنف الأصولي

الابداع من نوافذ جهنم

هذا الكتاب يستعرض المقالات التي نشرتها «الناقد» على امتداد سبع سنوات والتي تتصدى لمشكلة العنف كمأزق بنيوي حضاري وتمهد لفهم العنف الاصولي كإمتداد طبيعي لمختلف أنواع القمع والإرهاب.

هذه الظاهرة نراها اليوم تتحكم بالسلوك الاجتماعي والسياسي والديني، وهي ليست حكراً على فئة بقدر ما هي عامة ومشتركة بين السلطة والمعارضة وبين الجماهير الغاضبة والنخب الحاكمة!.

1855132931